PERSAUDARAAN AGAMA-AGAMA

MILLAH IBRAHIM dalam Tafsir AL-MIZAN

"Pentingnya buku ini dapat dilihat dari dua sisi. *Pertama,* tema yang dibicarakan sangat *inspiring*, yaitu *millah Ibrâhîm* (Yahudi, Kristen, Islam). *Kedua,* mendialogkan pemahaman Sunni dan Syiah moderat lewat karya tafsir *al-Manâr* dan *al-Mîzân*."

—Prof. M. Amin Abdullah
Guru Besar Filsafat Islam UIN Yogyakarta

WARYONO ABDUL GHAFUR

PERSAUDARAAN AGAMA-AGAMA

MILLAH IBRAHIM
DALAM TAFSIR AL-MIZAN

PERSAUDARAAN AGAMA-AGAMA

MILLAH IBRAHIM
DALAM TAFSIR AL-MIZAN

Waryono Abdul Ghafur

PERSAUDARAAN AGAMA-AGAMA

Millah Ibrahim dalam Tafsir Al-Mizan

Karya Waryono Abdul Ghafur, ©2016

Penyunting: Iqbal Dawami dan Ahmad Baiquni
Proofreader: Ocllivia D.P. dan Irawan Fuadi
Desainer sampul: Andreas Kusumahadi
Desainer isi & layout: Jumee

Cetakan I, November 2016
Diterbitkan oleh Penerbit Mizan
PT Mizan Pustaka
Anggota IKAPI
Jln. Cinambo No. 135 Bandung 40294
T. (022) 7834310 – F. (022) 7834311
e-mail: almizan@mizan.com
http://www.mizan.com

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)

Abdul Ghafur, Waryono

Persaudaraan Agama-Agama: Millah Ibrahim dalam Tafsir Al-Mizan/Waryono Abdul Ghafur; penyunting, Iqbal Dawami dan Ahmad Baiquni. —Bandung: Mizan Pustaka, 2016.
xiv + 274 h.; 13,5 x 20,5 cm.

ISBN 978-602-441-004-9

1. Sosiologi Islam   I. Judul.   II. Iqbal Dawami
III. Ahmad Baiquni

297.61

Didistribusikan oleh
Mizan Media Utama (MMU)
Jln. Cinambo No. 146 Bandung 40294
T. (022) 7815500 – F. (022) 7802288
e-mail: mmubdg@mizanmediautama.com
Facebook: Mizan Media Utama
Twitter: @mizanmediautama
Perwakilan: Jakarta (021) 7874455; Surabaya (031) 8281857;
Medan (061) 8229583; Makassar (0411) 440158; Yogyakarta (0274) 889249;
Banjarmasin (0511) 3252178; Pekanbaru (0761) 20716

Untuk:

Ibunda, Hj. Siti Fatimah Ummina yang selalu mendoakan
dan memberi semangat belajar.
Ayahanda, H. Abdul Ghafur (alm.) yang telah memberi contoh
pentingnya kerja keras, kerja cerdas, dan kerja ikhlas
kepada 10 anak-anaknya.
Istri tercinta, Hastin Nur Wulandari, yang sering memberi kritik
dan mengingatkan saya.
Dan tidak terlupa, *qurrata a'yun*; Sabrina Farhah Mumtazah
yang mulai merasakan nikmatnya membaca.

"Semakin dekatnya hubungan sosial antarumat beragama menandai kehidupan umat manusia di era global. Cara berteologi dan beragama pun perlu beradaptasi dengan lingkungan yang berubah. Pentingnya buku ini dapat dilihat dari dua sisi. *Pertama*, tema yang dibicarakan sangat *inspiring*, yaitu *millah Ibrâhîm* (Yahudi, Kristen, Islam). *Kedua*, mendialogkan pemahaman Sunni dan Syiah moderat lewat karya tafsir *al-Manâr*, Rashid Ridha dan tafsir *al-Mîzân,* al-Thabathaba'i. Perlu dikaji oleh siapa pun yang gelisah melihat kenyataan hubungan sosial yang kurang harmonis antar pengikut ketiga nabi tersebut dan lebih-lebih antara Sunni dan Syiah sekarang ini."

—Prof. M. Amin Abdullah
Guru Besar Filsafat Islam UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta

"Buku yang ada di tangan pembaca ini merupakan hasil penelitian Dr. H. Waryono, M.Ag., yang serius tentang penafsiran al-Thabathaba'i atas ayat-ayat al-Qur'an tentang sebagian *key terms* (terma-terma kunci) yang berkaitan dengan konsep agama, antara lain: *millah, dīn,* dan *syarî'ah*. Perbedaan makna *key terms* tersebut dalam pandangan mufasir itu dipaparkan oleh penulis dengan sangat baik dan argumentatif serta dibubuhi dengan analisis yang mendalam. Singkat kata, karya ini termasuk karya yang berkualitas dalam bidang kajian tafsir al-Qur'an, sehingga perlu dibaca oleh para dosen, pengkaji, peneliti, dan mahasiswa *Qur'anic studies*."

—Dr. Phil. Sahiron Syamsuddin
Ketua Asosiasi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir se-Indonesia (AIAT) dan Wakil Rektor Bidang Administrasi Umum, Perencanaan dan Keuangan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

"*Persaudaraan Agama-Agama: Millah Ibrahim dalam Tafsir al-Mizan* menyediakan dua jembatan harmoni hubungan antarmanusia sekaligus. Jembatan pertama memberikan ruang filosofis dan historis untuk memahami titik temu, di samping sejumlah perbedaan yang pasti ada, dari tiga agama besar dunia—Yahudi, Kristen, dan Islam—yang ditakdirkan lahir dari rahim sejarah yang sama. Jembatan lainnya menghubungkan penafsiran al-Qur'an Sunni-Syiah lewat penafsiran al-Thabataba'i yang diterima tidak hanya oleh kalangan Syiah tetapi juga Sunni. Jika pada jembatan yang pertama kita belajar dari buku ini tentang asal yang sama, pada jembatan kedua kita tahu bahwa kita semua membaca al-Qur'an yang sama. Buku ini semakin bernas karena ditulis tidak hanya oleh seorang akademisi Muslim, tetapi juga aktivis dialog antaragama yang membuat gaya bahasanya mengalir secara empatik terhadap isu persaudaraan agama-agama. Buku ini menjadi referensi penting dalam memahami dasar normatif hubungan antaragama, sejarah agama-agama, tafsir al-Qur'an, sekaligus dinamika pemahaman teologi dalam Islam."

—Ahmad Rafiq, M.Ag., M.A., Ph.D.
Dept. of Religion, Temple University, Philadelphia, USA

"Karya Dr. Waryono ini tidak hanya penting untuk dibaca, tetapi juga unggul dalam memberi panduan agar Islam yang kita yakini dan praktikkan berada pada level yang tertinggi. Selain itu, sejumlah konsep kunci keagamaan yang cukup rumit telah berhasil diurai dan diracik dengan apik."

—Dr. Mochamad Sodik, S.Sos.,M.Si.
Dekan Fakultas Ilmu Sosial dan Humaniora UIN Sunan Kalijaga

Daftar Isi

Pengantar
Perkenalanku dengan "Yang Lain"

Yogyakarta merupakan kota impian saya sejak kecil dalam menempuh studi lanjut, meski pada waktu itu, kira-kira tahun 1980-an (ketika saya masih SD) untuk anak kampung seperti saya, informasi mengenai Yogyakarta tidak banyak, kecuali sebagai salah satu pusat kesultanan dan kota pelajar. Ingatan itu terus terpelihara sampai saya selesai dari Madrasah Aliyah Negeri tahun 1990-an.

Saya memilih Jurusan Tafsir Hadis selepas dari Aliyah, meski sebelumnya saya menekuni ilmu Biologi, dengan pertimbangan yang sederhana, yaitu bahwa tafsir dan hadis adalah dua ilmu yang "menyuarakan" dua sumber utama Islam, yaitu Qur'an dan Sunnah. Dengan menguasai keduanya, kira-kira (dalam hati [waktu itu]) dapat menguasai sebagian ilmu Islam tradisional lainnya.[1]

Ketika saya mulai studi di Jurusan Tafsir Hadis di IAIN Sunan Kalijaga, jurusan ini baru saja (tepatnya

---

1 Para ulama atau tepatnya para filsuf memiliki klasifikasi ilmu yang berbeda-beda. Klasifikasi *pertama*, ilmu diklasifikasi menjadi ilmu teoretis dan praktis; klasifikasi *kedua*, ilmu pengetahuan yang dihadirkan (*hudhûri*) dan ilmu pengetahuan yang dicapai (*hushûli*); klasifikasi *ketiga*, ilmu-ilmu religius (*al-'ulum al-naqliyyah*) dan ilmu-ilmu intelektual (*al-'ulum al-'aqliyyah*), dan klasifikasi *keempat*, ilmu *fardhu 'ain* dan ilmu *fardhu kifayah*. Lebih lanjut dalam Osman Bakar, *Hierarki Ilmu Membangun Rangka-Pikir Islamisasi Ilmu Menurut al-Farabi, al-Ghazali, dan Quthb al-Din al-Syirazi*, terj. Purwanto (Bandung: Mizan, 1997), hlm. 231-4. Yang lazim disebut ilmu Islam tradisional atau *al-'ulum an-naqliyyah* adalah Fikih, Tauhid, Tafsir, Hadis, Tasawuf, Balaghah, Nahw, dan Sharaf.

tahun kedua) bermigrasi dari Fakultas Syari'ah ke Fakultas Ushuluddin. Tentu ada alasan dan tujuan yang dimiliki pimpinan waktu itu untuk memindah jurusan ini dari Syari'ah ke Ushuluddin. Salah satunya yang saya dengar adalah mengubah paradigma dari kajian tafsir-hadis yang selama ini melulu berorientasi hukum ke orientasi filosofis dengan pendekatan yang lebih beragam.[2] Perubahan paradigma ini cukup membawa angin segar perubahan arah kajian tafsir dan hadis di Fakultas Ushuluddin. Salah satu perubahan tersebut adalah menguatkan kajian agama-agama non Islam dalam bingkai tafsir dan hadis. Hal ini semakin memperkaya wilayah kajian di Ushuluddin yang jauh sebelumnya sudah terkenal dengan *comparativie religion* dengan tokoh dan lokomotifnya adalah Mukti Ali. Bedanya, bila dalam Jurusan Perbandingan Agama, kajiannya lebih bersifat historis-sosiologis-antropologis, maka pada Jurusan Tafsir Hadis, kajian agama lebih diperkaya lagi dengan *hadharat al-nashsh* (peradaban teks). Atas dasar itulah, saya tertarik untuk mengkaji dan mendalami persoalan agama-agama melalui kajian

---

2 Di Era Indonesia Modern, bumi nusantara termasuk kawasan yang terkena imbas dan pengaruh ulama-ulama Timur Tengah dalam hubungan antar ulama. Di kampus-kampus agama dan pondok pesantren telah terjadi dominasi dan hegemoni ulama-ulama yang mengembangkan *al-'ulûm al-naqliyyah* (ilmu-ilmu tradisional). Karena itu, Perguruan Tinggi Agama dulu dan pesantren dulu juga lebih banyak mempelajari ilmu-ilmu tersebut. Filsafat dan mistisisme apalagi yang beraliran heterodoks pernah dipandang sinis oleh banyak pemuka agama yang mengajarkan hukum Islam (*fiqh*) dan yurisprudensi (*ushul al-fiqh*). Di dunia Syi'ah, sejak kemenangan Revolusi Islam, situasi itu berubah menjadi harmonis di mana kajian hukum dan filsafat serta ilmu-ilmu 'aqliyah dikaji bersama. Muhammad Legenhausen & 'Azim Sarvdalir, "Pengantar Penerjemah", Muhammad Taqi Misbah Yazdi, *Buku Daras Filsafat Islam*, terj. Musa Kazhim & Saleh Bagir (Bandung: Mizan, 2003), hlm. xvi dan "Prakata penulis", hlm. xxxiii. Demikian juga di dunia Sunni, filsafat tidak alergi lagi untuk dikaji dan sebagai salah satu pendekatan dalam kajian Islam.

al-Qur'an, Tafsir, dan Hadis. Saya merasakan semakin kuat tarikannya, ketika berhadapan dan memasuki pengalaman baru melanjutkan studi di Yogyakarta.

Secara sosio-antropologis, ketertarikan saya pada subjek kajian agama-agama sepertinya tidak sengaja. Hal ini terkait dengan latarbelakang saya yang lahir dan tumbuh berkembang di lingkungan masyarakat yang sangat monolitik-homogen dalam hampir semua aspeknya; petani, tradisionalis, Islam, tradisi NU dan jauh dari kota. Realitas itulah yang membentuk pemikiran keagamaan saya, di antaranya bahwa hanya ada satu agama dan organisasi massa Islam yang benar.

Persentuhan saya dengan agama-agama non Islam dan ormas agama, lebih-lebih ketika masih di pesantren masih sebatas pelajaran yang sifatnya sepihak, belum menyentuh pada hal yang empirik, berimbang dan datang dari pihak yang bersangkutan. Saya merasakan hal berbeda dan cukup terbuka, meski dengan perasaan kaget dan was-was ketika mulai merantau dan masuk ke Yogyakarta. Dengan mata terbelalak melihat, telinga terbuka mendengar, dan hati serta pikiran berusaha memahami, ternyata ada realitas agama dan ormas agama "yang lain" yang banyak jumlahnya. Hal ini cukup berpengaruh terhadap paham keagamaan saya. Apa yang dulu saya imani sebagai sesuatu yang final, mulai dikoreksi dan berubah serta mengalami pemahaman baru.

Pergaulan dan pengalaman bermasyarakat baik dalam internal kampus maupun dengan masyarakat secara luas, turut memberi andil atas terjadinya pergeseran dimaksud. Mata Kuliah Sejarah Agama-Agama dan Pemikiran Modern dalam Islam (ketika belajar di Ushuluddin) cukup

memberi kesan mendalam pada saya yang akhirnya dapat membuka cakrawala keyakinan dan pemikiran saya.[3]

Pengenalan lebih intensif terhadap agama-agama dunia saya alami lebih lanjut ketika pada tahun 1995-1997 mengikuti kursus singkat Agama-agama di DIAN Interfidei Yogyakarta dan diskusi kelompok antar agama dengan narasumber orang pertama, yaitu pemeluk agama yang bersangkutan. Ketika mengikuti kursus itulah, saya dapat berhubungan langsung, bergaul, dan berinteraksi dengan berbagai penganut agama yang hidup dan tumbuh di Indonesia, bukan saja yang sudah diakui oleh Negara (waktu itu), tetapi bahkan yang belum diakui, seperti Baha'i, Khonghucu, Sikh, Yahudi. Betul-betul luar biasa. Saya merasakan hal berbeda dengan apa yang saya baca selama ini, bahkan termasuk yang dari Qur'an dan Hadis.

Bagaimana tidak, dari kursus tersebut, saya bukan hanya bertambah relasi, teman, atau sahabat lintas iman, tetapi juga saya memiliki penilaian yang berbeda dengan mereka "yang lain" tersebut. Saya tersadarkan—seperti dinyatakan pakar—bahwa memang pengetahuan, termasuk yang dituangkan dalam teks agama, tidak lepas dari "ideologi, kuasa, dan kepentingan" para perumus dan atau pembuatnya.

Persemaian pemahaman terhadap agama-agama, sambil turut mengurai problem lain yang menyertainya

---

3 Kimball, sebagaimana dikutip Sindhunata, mengutip ucapan pemikir Yahudi terkenal, Abraham Heschel, bahwa "*No religion is an island*". Artinya, agama di dunia ini tak mungkin mencukupi dirinya sendiri lagi, independen, dan terisolasi satu terhadap yang lain. Tak ada lagi agama yang menjadi pulau bagi dirinya sendiri. Ketidakmungkinan ini terjadi, diperkuat dengan teknologi informasi yang mengantar warga dunia seolah berada dalam dunia yang kecil. Lebih jauh bisa dibaca dari pengantar terjemahan buku Charles Kimball, *Kala Agama Jadi Bencana*, terj. Nurhadi (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 27.

merupakan langkah yang tepat dan pas diterapkan di Indonesia yang plural secara agama, etnis, suku, dan lainnya. Caranya tentu bisa bermacam-macam, salah satunya melalui kajian atas al-Qur'an dan tafsirnya yang diproduksi oleh para mufasir.

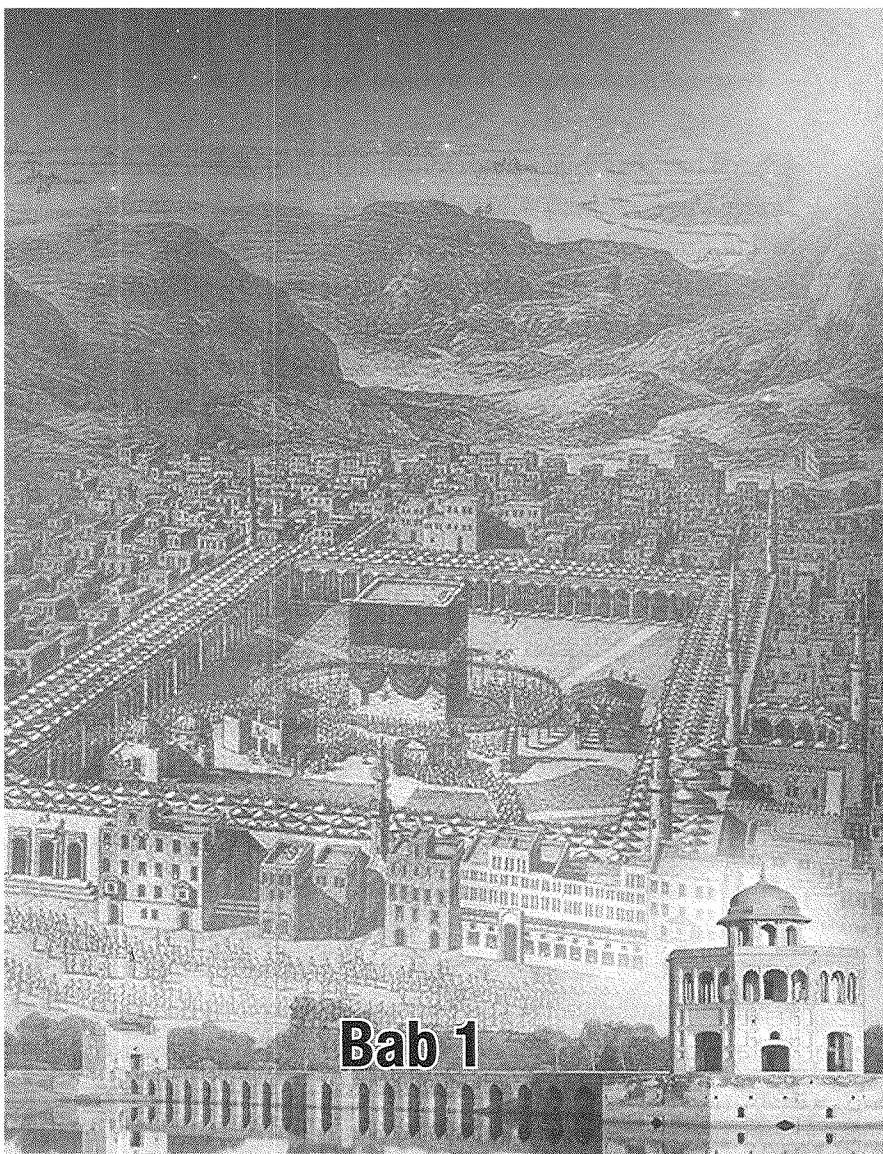
Atas dasar itulah saya menulis buku ini. Saya ingin menyumbangkan sebuah konsep yang diharapkan dapat dijadikan jembatan penghubung antar umat beragama. Jembatan itu saya pilih dari kata kunci dalam al-Qur'an Iyaitu *millah ibrahim*. Sebagaimana diuraikan dalam buku ini, kata kunci ini dipilih karena Ibrahim adalah *Abû al-Anbiya'* (Bapak Para Nabi) atau *patriach* yang dari jalurnya lahir tiga agama besar dunia—Yahudi, Kristen, dan Islam—yang masing-masing didakwahkan oleh Musa, Isa, dan Muhammad. Tiga [saudara] agama inilah yang secara historis telah mewarnai dunia dengan berbagai macam konflik dan peperangan akibat klaim berlebih dan tidak tepat atas Ibrahim.

Pilihan atas *millah Ibrahim* bukan berarti menafikan agama lain yang lahir dari luar "rahim" Ibrahim. *Millah Ibrahim* berbeda dengan istilah Ahli Kitab yang memayungi semua agama yang ada di bumi dengan mencari persamaan antar agama secara normatif. *Millah Ibrahim* berusaha memotret praktik perilaku orang agama yang secara normatif benar, namun secara praktis boleh jadi tidak linier. Di sinilah saya menemukan bahwa setiap agama yang sudah menyejarah berpotensi untuk menyimpang, meski kitab sucinya benar dan otoritatif. Maka *millah Ibrahim* bukan semata soal ukuran keberagamaan secara praktis, namun juga sebagai media otokritik atas agama yang sudah melembaga dan menyejarah tersebut. Kebenaran agama

tidak terletak semata pada sumber epistemologinya yang jelas, namun pada praktek aksiologis dan etisnya. Itulah *millah Ibrahim*. Dengan kerangka ini diharapkan tidak ada *truth claim* yang menyulut konflik. Karena *truth claim* tidak bermakna manakala hanya sebatas pengakuan atau klaim yang tanpa disertai kritik diri atas praktek keagamaannya yang sejatinya harus *h̲anîf*, lurus tanpa tendensi yang tampak dalam perilakunya yang *h̲asan*, baik, lembut, dan indah.

Sebagai bagian dari aktualisasi *millah Ibrahim* adalah keasadaran akan kekurangsempurnaan. Karena itu, saling kritik dan mengingatkan adalah bagian dari cara kita untuk menyempurnakan apa yang kita lakukan. Buku ini tentu belum sempurna apalagi final. Oleh karena itu, kritik dan saran pembaca sangat diharapkan. Meskipun demikian, saya berharap buku ini menjadi salah satu bacaan yang memperkuat fondasi pemahaman agama yang benar dan kuat sehingga dapat memberi kontribusi pada tercapainya kedamaian di muka bumi.

Terima kasih kepada berbagai pihak, kolega, kawan, guru, dan handai taulan yang turut andil dalam mewujudkan karya ini yang terlalu panjang jika harus disajikan atau disebutkan satu persatu. Meski demikian, pada kesempatan ini saya menyampaikan terima kasih kepada Mas Baiquni dari Penerbit Mizan yang dengan sangat cermat membaca draf karya ini dan Mas M. Iqbal Dawami yang bekerja ekstra keras untuk mengedit karya ini sehingga enak dibaca. Semoga Allah membalas amal ibadah mereka semua. Amin.

Yogyakarta
24 Oktober 2016/ 23 Muharram 1438 H.
Waryono Abdul Ghafur

IBRAHIM:
MUARA TIGA AGAMA

Pada bacaan tahiat salat terdapat kalimat, *"Kamâ shallaita 'alâ ibrâhîma wa 'alâ âli ibrâhîm"* dan *"Kamâ bârakta 'alâ ibrâhîma wa âli ibrâhîm"*. Hal apa yang mendasari Nabi Ibrahim disebut namanya di setiap kita salat? Bahkan ucapan dalam salat tersebut dianggap sebagai salawat paling agung—yakni terhadap Nabi Muhammad dan Nabi Ibrahim—sekaligus, lantaran selalu disebut dalam setiap salat.

Nabi Ibrahim a.s. adalah *abul-anbiya'* atau bapaknya para nabi. Dari kedua anaknya, Nabi Ismail dan Nabi Ishâq, lahirlah para nabi, antara lain Ya'qûb, Yusuf, Musa, Harun, Daud, Sulaiman, Zakaria, Yahya, Isa, dan Muhammad. Dari fakta ini, kita bisa menyimpulkan bahwa agama Islam merupakan agama fitrah yang telah disampaikan sejak masa Nabi Adam dan dilanjutkan nabi-nabi dan rasul-rasul selanjutnya. Dan Nabi Muhammad menyampaikan Islam sebagai bentuk final dari "islam" yang dibawa nabi-nabi terdahulu.

Al-Qur'an, sebagai kitab suci umat Islam, merupakan kelanjutan dari pesan universal yang dibawa oleh nabi-nabi sebelumnya. Islam yang dibawa Muhammad merupakan bentuk akhir dari rangkaian evolusi dari Islam yang dibawa oleh para nabi sebelumnya, sejak Adam, Nuh, Ibrahim, Musa, dan Isa. Hal ini bukan berarti bahwa Islamnya Adam sama persis dengan Islamnya Nuh, Ibrahim, Musa, Isa atau Muhammad, sebab meski Islamnya sama, tetapi syariatnya berbeda.[1]

Menelisik fakta tersebut, maka meskipun Islam melalui al-Qur'an dan Sunnah berkomitmen untuk mewujudkan koeksistensi damai di muka bumi, tetapi pada saat yang sama juga mengharuskan manusia, para pemeluk agama

untuk menjalankan nilai-nilai universal yang kemudian diabadikan dalam al-Qur'an. Sehingga, para pengikut agama tidak terjebak pada inklusivisme dan eksklusivisme.

Di tengah menyeruaknya dua ketegangan tersebut[2], dan pada saat yang sama kaum Muslim berhadapan dan hidup di tengah-tengah masyarakat tanpa batas yang heterogen serta bersamaan dengan munculnya semangat ekumenisme antar-agama dan antar-keyakinan, akan lebih bijak menengok kembali dan mencari sumber-sumber religius bagi kehidupan yang damai, khususnya antara umat Islam dan sesama penganut agama Ibrahim (*Abrahamic Religions*): Yahudi, Kristen dan Islam.[3]

Sebagaimana diketahui bahwa ketiga agama tersebut, baik secara geneologis dan normatif maupun biologis-genetif, semuanya bermuara pada Ibrahim. Yahudi dibawa oleh Musa melalui jalur Ya'qûb-Is<u>h</u>âq-Ibrâhîm, Kristen dibawa oleh Isa melalui jalur Ya'qûb-Is<u>h</u>âq-Ibrâhîm[4] dan Islam dibawa oleh Muhammad melalui jalur Isma'îl-Ibrâhîm. Semua agama tersebut mengklaim telah meneruskan ajaran yang dibawa oleh Ibrahim.

Meski tiga agama tersebut mengklaim telah meneruskan dan memelihara "agama Ibrahim", namun dalam perjalanan historisnya, setiap agama tersebut memiliki potensi yang sama untuk menyimpang, terutama secara normatif. Dalam tradisi Yahudi, Ibrahim dipercaya sebagai yang pertama dari ketiga bapak bangsa (*patriakh*), bersama Ya'qûb dan Is<u>h</u>âq yang menemukan satu Tuhan (monoteis) dan menolak menyembah berhala. Ibrahim dipandang sebagai monoteis sejati yang menolak adanya Allah yang lain.[5] Oleh karena itu, agama Yahudi dikenal sebagai agama per-

tama di dunia yang memperkenalkan bahwa hanya ada satu Tuhan.[6]

Tidak berbeda dengan Yahudi, Kristen juga memiliki kepercayaan yang sama mengenai Ibrahim, meski dengan bahasa yang berbeda. Dalam pemahaman Kristen, Abraham dijuluki sebagai "Bapak Orang Beriman". Berdasarkan kitab sucinya, khususnya yang mengacu pada Perjanjian Lama yang dijadikan acuan oleh orang Kristen, Abraham dikenal sebagai tokoh pertama yang mengenal Allah secara murni. Ia hanya mengenal satu Allah. Abraham adalah figur awal dalam sejarah monoteisme.[7]

Demikian juga Islam yang dibawa oleh Muhammad. Dalam Islam, Ibrahim diyakini sebagai *hanîfan muslima*[8] yang berarti mengikuti kebenaran jalan hidup yang asli, primordial dan perenial, yang tidak berubah sepanjang masa dan berpangkal kepada keyakinan terhadap Tuhan yang tunggal, yang dalam al-Qur'an dikenal dengan *al-dîn al-qayyim*.[9]

Bila semua mengakui dan menyepakati bahwa Ibrahim sebagai "Bapa Monoteis", "Bapak Orang Beriman" dan sebagai "*hanîf* yang Muslim", namun pada saat yang sama, tiga penganut agama itu juga masing-masing menganggap diri sebagai ahli waris sah "agama Ibrahim" atau "*millah Ibrâhîm*"[10] dan menutup diri terhadap tafsir "agama Ibrahim" yang dianut agama lainnya. Lantas apa sebenarnya *millah Ibrâhîm?*

Mencari tafsir "agama Ibrahim" atau "*millah Ibrâhîm*" dengan berbagai ikutannya tersebut penting dan strategis di tengah polemik mengenai cakupan Ahli Kitab dan kuatnya pemahaman yang cenderung inklusif dan eksklusif dalam beragama, termasuk dalam tubuh umat Islam sen-

diri. Tanpa mendalami dan menemukan tafsir atau makna *millah Ibrâhîm* yang komprehensif, maka polemik dan pemahaman tersebut kurang berdasar, karena *millah Ibrâhîm* adalah kerangka dasar yang dapat dijadikan acuan dalam memaknai Ahli Kitab dan ayat-ayat yang inklusif dan eksklusif tersebut. Dari *millah Ibrâhîm* ini diharapkan ditemukan *kalimatun sawâ'*, titik temu atau *common platform* semua agama, khususnya yang termasuk dalam kelompok "*Abrahamic Religions*".

Pandangan Mufasir tentang *Millah Ibrâhîm*

Sebagai bagian dari al-Qur'an, istilah *millah Ibrâhîm* tentu tidak luput dari perhatian para mufasir untuk menafsirkannya. Dalam tafsirnya, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Ây al-Qur'ân*, Thabari menjelaskan bahwa yang dimaksud *millah* adalah *al-dîn*. Sedangkan *hanîf* berarti *al-mustaqîm min kulli syai'* (konsisten dalam segala sesuatu).[11] Lebih lanjut ia menjelaskan bahwa yang dimaksud *millah Ibrâhîm* yang *hanîf* adalah istikamah dengan Islam dan syariat-syariat yang ada di dalamnya.[12]

Sementara itu, Ibnu Katsîr menjelaskan bahwa yang dimaksud *hanîf* adalah *mustaqîm*,[13] sehingga *millah Ibrâhîm* yang *hanîf* adalah agama Allah sebagaimana terdapat al-Qur'an yang disampaikan melalui lisan Muhammad Saw. Agama itulah yang hak dan lurus, tanpa ada keraguan sedikit pun.[14]

Sementara itu al-Marâghî berpendapat bahwa agama Ibrahim yang *hanîf* adalah agama sebagaimana yang dianut Muhammad dan para pengikutnya, yaitu yang mengajarkan untuk beriman kepada Allah, al-Qur'an dan agama

yang diajarkan kepada Ibrahim, Isma'il, Is<u>h</u>âq, Ya'qûb, dan nabi-nabi lain.[15]

Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha dalam *al-Manâr* menjelaskan bahwa agama autentik yang mesti manusia anut adalah agama Ibrahim yang murni dalam bertauhid dan ihsan dalam beramal. Maksudnya, keyakinan dan praktik agama yang di dalamnya tidak ada unsur-unsur kemusyrikan. Agama seperti itulah yang diajarkan oleh semua nabi dan rasul[16] dan itulah makna Islam dan Muslimin yang menjadi predikat para nabi seperti Ibrahim, Isma'il dan Ya'qub. Dengan demikian, siapa pun tidak berhak mengklaim sebagai Muslim, kalau belum memiliki kepercayaan dan praktik seperti para nabi tersebut.[17]

Dari pengertian di atas, Abduh dan Ridhâ menyimpulkan bahwa agama Allah dalam esensi dan prinsip-prinsipnya adalah tunggal, tidak ada pertentangan dan perbedaan.[18] Itulah agama Allah yang *<u>h</u>aqq*. Ruh dari semua itu ada pada *millah Ibrâhîm*.[19] Karena itu, menurutnya, yang lebih penting dalam Islam bukan bagaimana orang Islam berbeda dengan orang non-Islam dalam ritus sehari-hari. Yang lebih dari itu adalah ikhlas, cinta pada kebaikan, adil dan moderat dalam berbagai hal.[20]

Uraian singkat tersebut menunjukkan bahwa perkembangan dalam memahami *millah Ibrâhîm* sarat dinamika. Perkembangan tersebut setidaknya tampak dari pemahaman eksklusif pada tafsir klasik dan inklusif pada tafsir modern. Dari uraian singkat sebelumnya juga tampak bahwa pada tafsir-tafsir klasik belum tampak nuansa sosiologis-historisnya, sehingga tidak muncul evaluasi dan kritik atas adanya kesenjangan antara idealitas dan realitas.

Pertumbuhan dan perkembangan tafsir yang demikian pesat didukung oleh watak al-Qur'an sendiri yang terbuka. Terbuka untuk selalu diupayakan kajian dan penafsiran. Seluruh ungkapan al-Qur'an, menurut Kuntowijoyo bersifat "*observable*" dan manusia diberi kebebasan untuk mengujinya.[21]

Dari sanalah dapat dimengerti mengapa upaya-upaya pemahaman terhadap al-Qur'an tidak berhenti, terus-menerus diproduksi dan menampakkan perubahan, pergeseran dan perkembangan serta tidak luput dari segala perbedaan. Munculnya beberapa corak tafsir dengan variasi metode dan hasilnya, termasuk mengenai penafsiran *millah Ibrâhîm* adalah bukti konkret dari keterbukaan tersebut.

Oleh karena itu, eksplorasi pemaknaan al-Qur'an bukanlah *oligopoli* apalagi *monopoli* dan wewenang kelompok atau seseorang pada suatu tempat atau zaman tertentu, melainkan milik sejarah. Maka wajar kalau tafsir al-Qur'an merupakan salah satu keilmuan dalam Islam yang sangat kaya dan terus diproduksi.

Prinsip tersebut tidak membuat status dan kedudukan tafsir sejajar dengan ayat al-Qur'an itu sendiri. Tafsir tetap hanyalah produk pemikiran atau olah batin yang terbatas sesuai dengan keterbatasan yang dimiliki pelaku penafsiran. Oleh karena itu, tidak ada tafsir yang mutlak benar dan seseorang atau siapa pun tidak ada yang berhak mengklaim bahwa hanya tafsir dirinya yang paling benar. Hal ini karena tafsir adalah sebuah upaya yang dilakukan sebatas dan sesuai dengan kemampuan manusia (*bi qadr thâqat al-basyariyyah*) yang terikat dengan ruang dan waktu.

Corak tafsir yang menampakkan corak perkembangan baru mengenai tema *millah Ibrâhîm*, baik di kalangan

Sunni maupun Syi'i harus diakui tidak banyak jumlahnya. Menurut Alwi Shihab, dari sekian banyak tafsir di kalangan Sunni yang sangat menonjol warna inklusifnya adalah *al-Manâr*. Sementara itu, di kalangan Syi'ah adalah *al-Mîzân* karya Thabâthabâ'î dan *al-Tafsîr al-Mubîn* karya Muhammad Jawâd Mughniyyah.[22]

Pendapat Alwi tersebut sesuai dengan pendapat Abdul Aziz Sachedina. Menurut Sachedina, tafsir *al-Mîzân* ini merupakan karya kontemporer penting yang berusaha memahami ayat al-Qur'an secara adil dan komprehensif yang menerapkan prinsip hermeneutik antar-teks secara baik.[23] Tafsir ini juga, lanjut Sachedina, telah mengembangkan secara adil, pendekatan teologis dan sosiologis, sehingga pemahaman terhadap ayat-ayat al-Qur'an menghasilkan *natîjah* (kesimpulan) yang utuh.

Muthahhari pernah mengatakan bahwa tafsir ini adalah yang terbesar yang pernah ditulis orang sepanjang sejarah kejayaan Islam. Thabâthabâ'î telah menjelaskan al-Qur'an secara ilmiah, teknis, estetis, filosofis, historis, spiritual, sosiologis dan tradisional (yang berkaitan dengan hadis-hadis) dengan pendekatan *qur'ân bi al-qur'ân* atau antar-teks dan dari semua itu, tafsir *al-Mîzân* sangat menonjol uraian-uraian sosiologis dan filosofisnya.[24]

Penilaian serupa dikemukakan pula oleh Mahmud Ayub. Bahkan, Ayub menambahkan bahwa tafsir tersebut merupakan karya yang sekaligus bersifat hukum, teologi, filsafat, mistik, sosial, dan ilmiah, bahkan juga bersifat moderat dan polemis.[25] Beberapa identitas tersebut melekat atas tafsir *al-Mîzân*, karena, menurut Ayub, Thabâthabâ'î adalah seorang filsuf, teolog, mistikus dan juga seorang tradisionalis.[26]

Kepopuleran dan kemoderatan Thabâthabâ'î, salah satunya dibuktikan dengan pandangan-pandangannya yang banyak dikutip oleh penulis Sunni. Misalnya saja Quraish Shihab dalam tafsirnya, *al-Mishbâh*, dari volume satu sampai lima belas, pada saat menafsirkan ayat hampir selalu mengutip pandangan Thabâthabâ'î, meskipun tidak selalu mengenai *millah Ibrâhîm*. Karya lainnya bahkan sudah diterjemahkan oleh dua alumni pesantren yang berbasis NU-Tradisional-Sunni.[27] Hal ini menunjukkan betapa perlunya dilakukan telaah terhadap tradisi lain dalam Islam (Sunni), yakni Syi'ah, meskipun belum hegemonik dalam konteks Indonesia, dan juga harus diakui bahwa tafsir ini belum memiliki akses seluas tafsir *al-Manâr*, misalnya, atau *al-Jalâlain*.

Oleh karena itu, pembahasan dalam buku ini lebih memilih *al-Mîzân* daripada *al-Tafsîr al-Mubîn* atau *al-Manâr* karya 'Abduh dan Rasyîd Ridhâ. Di samping hal-hal di atas, perhatiannya yang serius atas isu pluralitas agama yang bertitik tolak dari pemahaman sumber ajaran Islam, al-Qur'an dan Sunnah, menjadi daya tarik tersendiri untuk dikaji.

Sekilas Biografi Thabâthabâ'i

Thabâthabâ'î merupakan panggilan populer bagi penulis *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur'ân* ini. Thabâthabâ'î sendiri merupakan *honorific title* (*laqab*) bagi salah satu kakeknya, yaitu Ibrâhîm Thabâthabâ'î bin Ismâ'il ad-Dîbâji. Ia diberi *title* seperti itu oleh ayahnya dengan harapan dapat memotongkan secuil kain baginya, ketika ia masih kecil, kemudian memberi pilihan kepadanya antara baju dan *quba*. Ayahnya menegaskan *thabâ-thabâ* yakni *qubâ qubâ*. Akan

tetapi menurut pendapat lain, *title* tersebut diberikan kepadanya, yang berarti, ia adalah penghulu para sayid (atau keturunan Nabi Muhammad).[28] Nama aslinya Muhammad Husein.

Thabâthabâ'î lahir pada akhir 1321 H, tepatnya pada 29 Dzulhijjah 1321 H atau bertepatan dengan 1903 M di Desa Shadegan, Provinsi Tibriz atau Tabriz (provinsi yang pernah dijadikan sebagai ibu kota pada masa Dinasti Safawi). Ia berasal dari keluarga ulama keturunan Nabi yang selama 14 generasi telah menghasilkan ulama-ulama terkemuka dalam Islam, termasuk Thabâthabâ'î sendiri. Tidak mengherankan jika kemudian Thabâthabâ'î mendapat pendidikan awal dari tangan keluarganya yang *notabene* keluarga ulama intelektual dan religius. Ibunya meninggal pada saat ia berusia 5 tahun, dan diikuti oleh kematian sang ayah empat atau lima tahun kemudian. Dengan demikian, ia sudah menjadi yatim pada saat masih membutuhkan perhatian dan kasih sayang dari orangtua.[30]

Ia tumbuh berkembang dalam lingkungan keluarga dan masyarakat yang cinta ilmu. Dijelaskan oleh al-Ûsîy, bahwa Thabâthabâ'î tumbuh dalam iklim keilmuan yang khas dan model pembelajaran yang terorganisir, yaitu yang dikenal dengan *hauzah*,[31] semacam lembaga pendidikan yang mengadakan halakah-halakah ilmiah yang pada mulanya tumbuh di masjid-masjid. Pada waktu itu telah tumbuh *hauzah-hauzah*, seperti di Najaf, Karbala, Qum, Tibriz, Masyhad, Ashfihân atau Ishfahân, Samira dan lain-lain.

Secara garis besar, perjalanan pendidikan Thabâthabâ'î dijalani di tiga tempat: Tibriz, Najaf, dan Qum.[32] Thabâthabâ'î memperoleh pendidikan dasar dan menengahnya secara formal di kota kelahirannya, Tibriz selama 1911-1917.

Seperti layaknya kebanyakan pelajar pendidikan dasar di Persia saat itu, ia belajar bahasa Parsi atau Persia[33] dan pelajaran-pelajaran dasar lainnya seperti al-Qur'an dan karya klasik tentang kesusastraan dan sejarah seperti *Gulistan*[34] dan *Bustan*-nya Sa'di (580-691 H / 1184-1292 M),[35] *Nesab* dan *Akhlaq, Anvar-e Sohaily, Tarikh-e Mo'jam*, beberapa karangan Amir-e Nezam dan Irsyad al-Hisab. Di samping menerima pelajaran dari lembaga formal, Thabâthabâ'î juga mendapat tambahan materi pelajaran dari guru privat yang sengaja didatangkan ke rumahnya. Dengan tambahan privat ini, ia tumbuh menjadi anak yang sedari kecil terbiasa belajar dan tekun dengan ilmu.

Setelah menyelesaikan pendidikan dasar dan menengah, Thabâthabâ'î mengambil jalur autodidak untuk memperdalam pengetahuan yang sudah diperolehnya. Hal ini dilakukan karena alasan ekonomi yang melilit kehidupannya. Semangatnya untuk belajar tidak padam, meskipun ia belajar tidak di kelas dan tanpa *partner*. Terbukti—meski autodidak, selama tujuh tahun, tepatnya mulai 1918-1825, ia dengan tekun memulai kajian dan membaca teks-teks agama, bahasa Arab dan berbagai disiplin ilmu. Dalam bidang gramatika, Thabâthabâ'î mempelajari *Ketab Amsela, Sarf-e Mir* dan *Tasrif*. Dalam bidang sintaksis, ia mempelajari *Ketab-e, Avamel, Enmuzaj, Samadiya, Soyuti, Jami'* dan *Maghonni*. Bidang lain yang ia perdalam adalah retorika, dengan mengkaji *Ketab-e Motavval*. Dalam bidang fikih, ia mempelajari *Syarh-e Lama'a* dan *Makaseb*. Kemudian dalam bidang ushul fikih, ia mempelajari *Kitab-e Ma'alem, Qavanin, Makaseb, Rasail* dan *Kavaya*. Dalam bidang mantik (logika), ia mempelajari *Kobra, Hasyiya*, dan *Syarh-e*

Syamsiya. Sementara dalam bidang filsafat dan teologi, ia mempelajari *Syarh-e Esyarat* dan *Kasyf al-Murad*.

Dalam masa studi dan karier keilmuannya, Thabâthabâ'î setidaknya menjumpai tiga atmosfer pengetahuan, yaitu *pertama*, adanya pertentangan antara kelompok ulama yang mengembangkan ilmu-ilmu tradisional dan ulama yang mengembangkan ilmu-ilmu rasional; *kedua*, masa redupnya tradisi keilmuan Islam akibat masuknya pengaruh modernisasi dalam pendidikan di Iran yang sudah dimulai pada periode Qajar, dan *ketiga*; masa kembalinya tradisi keilmuan Islam sebagai ilmu utama.

Thabâthabâ'î sejak usia dini sudah akrab dengan ilmu dan ulama. Di kemudian hari bahkan ia tumbuh menjadi ulama yang disegani dan menghasilkan banyak karya tulis atau bahkan termasuk penulis prolifik. Ia merupakan sosok yang memiliki wewenang keagamaan yang dihormati masyarakat Syi'ah karena menjadi mujtahid yang mendapat gelar unik *al-'Allâmah*. Hal ini karena ia bukan saja menguasai ilmu-ilmu tradisional (*naqliyah*) tetapi juga ilmu-ilmu '*aqliyah*, dua keahlian yang jarang dimiliki ulama pada masanya. Bahkan sebagaimana disinggung sedikit sebelumnya, ia sangat mengenal baik dunia dan filsafat Barat serta suasana kejiwaannya, di antaranya melalui ilmuwan yang menghadiri majelis ilmiahnya.

Thabâthabâ'î bukan saja mencetak murid-murid yang menjadi ulama-intelektual dan aktivis politik, tetapi mewariskan banyak karya ilmiah. Karya-karyanya terus memperoleh popularitas besar. Di Amerika dan Prancis, tulisannya banyak diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dan Prancis. Dari sana ia kemudian dikenal sebagai filsuf yang

menonjol di dunia modern. Ian P. McGreal memasukkan-nya dalam *The Great Thinkers of the Eastern World*.

Dari berbagai cabang keilmuan yang ia kuasai, dua bidang ilmu di antaranya yang sangat kental mewarnai karya-karyanya, yaitu filsafat dan kajian keagamaan, tak terkecuali dalam karya *magnum opus*-nya, *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur'ân*. Bagi kalangan Syi'ah, dua bidang keilmuan itu memang sudah menjadi *trade mark*-nya. Di dunia Syi'ah, filsafat memperoleh tempat yang istimewa, bahkan hingga sekarang sebagai salah satu cara untuk memahami Islam dan persoalan kehidupan.

Karya-karya Thabâthabâ'î ditulis dalam dua bahasa; Arab dan Persia.[36] Di kemudian hari, baik ketika ia masih hidup, maupun setelah meninggalnya, karya-karya yang ditulis dengan bahasa Persia diterjemahkan ke dalam bahasa Arab atau sebaliknya.[37] Di samping beberapa karya tersebut, ada beberapa karya lain yang belum teridentifikasi, apakah ditulis dalam bahasa Arab atau bahasa Persia.

Tafsir al-Qur'an yang disusun oleh Thabâthabâ'î dikenal dengan *al-Mîzân* yang berarti timbangan, keseimbangan atau moderasi. Thabâthabâ'î tidak menjelaskan mengapa tafsirnya ini dinamakan *al-Mîzân*. Namun menurut dugaan al-Ûsîy, kemungkinan karena diungkapkannya berbagai pikiran dan pendapat di dalam *al-Mîzân*, kemudian berbagai pikiran dan pendapat itu diuji dan diseleksi, untuk saling menguatkan atau mengoreksi terhadap salah satunya. Setelah mengemukakan berbagai pendapat tersebut, Thabâthabâ'î memilih atau menimbang pendapat yang kuat untuk kemudian dipilih sebagai penafsirannya.[38] Sebagaimana akan dikemukakan nanti, memang tafsir ini ditulis bukan hanya dengan dikemukakannya berbagai

pendapat, tetapi juga menggunakan berbagai literatur yang dijadikan rujukan sebagai bahan penafsirannya. Hal inilah yang membedakan tafsirnya dengan tafsir-tafsir yang ditulis oleh ulama Syi'ah sebelumnya. Apa yang ditempuhnya ini, membuat pemikiran dan tafsirnya dianggap sebagai yang moderat sehingga pendapatnya banyak dikutip oleh ulama Sunni.

Tafsir ini mulai disusun oleh Thabâthabâ'î ketika ia menetap dan mengajar di Qum. Tafsir ini ditulis bukan saja sebagai respons atas permintaan para ulama untuk membangkitkan kajian al-Qur'an yang pada waktu itu kalah dominan dibandingkan kajian filsafat dan fikih—dua disiplin yang masing-masing menjadi primadona atau mahkota ilmu-ilmu rasional dan ilmu-ilmu tradisional di mana antara ulama keduanya saling berkompetisi[39]—namun juga karena di *hauzah* tersebut, belum ada program kajian tafsir. Hal ini seperti tampak dalam penuturannya:

> Ketika saya tiba di Qum, saya belajar program pendidikan di *hauzah* dengan pertimbangan bahwa ini merupakan kebutuhan masyarakat. Saya menemukan kekurangan di dalamnya dan saya merasa berkewajiban untuk membenahinya. Kekurangan yang paling penting dalam program *hauzah* berada dalam wilayah tafsir al-Qur'an dan intelektual sains. Maka saya mulai mempelajari tafsir dan filsafat. Kenyataannya, pada waktu itu tafsir al-Qur'an yang membutuhkan riset dan penelitian sains belum diperhatikan dan masih dianggap bidang studi yang belum layak bagi mereka yang terbiasa melakukan riset dalam bidang yurisprudensi (*fiqh*) dan prinsip-prinsip yurisprudensi (*ushûl al-fiqh*).

Karena mengajarkan tafsir lebih dianggap sebagai tanda orang yang memiliki kualifikasi lebih lemah. Tetapi saya tahu, saya tidak bisa menggunakan ini sebagai alasan di depan Tuhan (untuk tidak mempelajari tafsir) dan saya melanjutkan studi sampai menyelesaikan penulisan tafsir *al-Mîzân*.[40][]

Catatan

1 Jeral F. Dirk, *Salib di Bulan Sabit*, terj. Ruslani (Jakarta: Serambi, 2004), h. 49.

2 Mengapa ketegangan atau bahkan polemik dan konflik di antara kaum Muslim ini perlu disikapi, karena kaum Muslim sendiri menganggap saudara mereka sesama Muslim yang fundamentalis sebagai pihak lain dan juga sebaliknya, meskipun sebagian tidak sampai mengingkari tempat mereka dalam masyarakat Islam. Akan tetapi, sebagian yang lain menganggap bahwa perbedaan itu sudah menjadi tembok pemisah di antara mereka, sehingga tidak sedikit yang mengeluarkan fatwa kafir dan halal darahnya. Di Indonesia, hal demikian dialami oleh Ulil Absar Abddalla dan komunitas JIL lainnya yang divonis oleh Forum Ulama Ummat Indonesia (FUUI) yang diketuai oleh 'Athian Ali Muhammad Da'i. Hal yang sama juga menimpa Ahmadiyah yang divonis MUI sebagai sesat dan murtad. Sekadar informasi awal, baca *GATRA* No. 38, Th. XI 6, Agustus 2005 h. 75-82 yang merekam secara lengkap kontroversi fatwa tersebut. Menanggapi fatwa dan reaksi sebagian Muslim tersebut, Abdurrahman Wahid menulis artikel di *Duta Masyarakat,* "Ulil dengan Liberalismenya" yang kemudian dimuat kembali dalam kumpulan tulisannya yang diberi judul *Islamku, Islam Anda, Islam Kita; Agama Masyarakat Negara Demokrasi* (Jakarta: The Wahid Institute, 2006), h. 142-146 yang isinya berupa pembelaan kepada Ulil. Dalam tulisan itu, Abdurrahman Wahid mengutip sabda Nabi (yang artinya),

"Barang siapa yang mengkafirkan saudara yang beragama Islam, justru ialah yang kafir".

3 Tentu ini bukan satu-satunya jalan dan kontribusi tulisan ini bagi terciptanya harmoni sosial, sebab dalam faktanya, konflik agama tidak semata-mata dilatarbelakangi oleh perbedaan pemahaman terhadap teks-teks keagamaan. Banyak faktor di dalamnya yang saling terkait; ekonomi, politik dan budaya.

4 Dalam perspektif Yudeo-Kristiani, Allah mengadakan perjanjian dua kali, pertama dengan Nuh dan kedua dengan Ibrahim, sebelum terbentuknya agama Yahudi secara terorganisasi. Hasilnya adalah, Perjanjian Allah dengan Musa dilihat sebagai awal Yahudi sebagai agama yang terorganisasi. Pada perkembangan selanjutnya, dalam perspektif Kristen, Yahudi kemudian dianggap tidak relevan atau tidak berlaku secara spiritual setelah adanya Perjanjian Baru dari Kristus. Dari situlah maka nabi-nabi dalam Perjanjian Lama sudah berakhir dan masa Ruh Kudus dimulai. Sementara itu, dalam perspektif Yudeo-Kristen diyakini bahwa ajaran Muhammad sebagian besar mengambil dari ajaran-ajaran Gereja Timur dan dari pelbagai tulisan apokrif Kristen. Dengan demikian, Islam dimulai pada abad VII sebagai penggabungan Yahudi dan Kristen. Dirk, *Salib*, h. 36-46. Menarik juga untuk disimak, mengapa ketiga agama tersebut, dua yang pertama mengambil atau meminjam nama tokoh, sementara yang terakhir, Islam, lebih menekankan pada sikap atau perilaku.

5 Baca mengenai hal ini dalam *Kitab Kejadian* 12: 1-9 (Jakarta: Lembaga ALKITAB, 1991), h. 19.

6 Moinuddin Ahmed, *Religions All Mankind* (New Delhi: Kitab Bhavan, 1994), h. 102.

7 2 Taw, 20: 7 dan Yak, 2: 23.

8 QS. Âli 'Imrân [3]: 67.

9 Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1985), h. 184.

10 Dalam literatur berbahasa Inggris, setidaknya terdapat dua istilah yang digunakan untuk menggambarkan kepercayaan dan praktik keberagamaan Ibrahim, yaitu *Abrahamic Religions* dan *Abrahamic Faiths*. Keduanya merujuk pada tiga agama yang memiliki akar dan asal dari Ibrahim, yaitu Yahudi, Kristen, dan Islam. Dalam studi agama-agama, keduanya kerap dipakai secara bergantian, meskipun dari segi istilah memiliki makna yang berbeda. Istilah *religion* sering diterjemahkan dengan "agama" sedangkan istilah *faith* diterjemahkan dengan "iman". Berbeda dengan istilah *religion*, istilah *faith* mulai sering dimunculkan, terutama dalam konteks dialog antar-pemeluk agama, ketika agama lebih sering dimaknai sebagai lembaga atau organisasi (*organized religion*), sehingga kehilangan nuansa, karena lebih menekankan pada aspek formalitas agama. Sedangkan *faith* lebih menekankan pada kedalaman makna dan pengalaman keberagamaan, sehingga aspek formalitas meski penting namun tidak mendapat penekanan. Dalam literatur dan forum-forum diskusi di Indonesia, istilah *religion* lebih populer daripada istilah *faith*. Untuk lebih jauh menelaah penggunaan keduanya dapat baca misalnya, Karen Armstrong, *Jerusalem Satu Kota Tiga Iman* yang berjudul asli *Jerusalem: One City, Three Faiths* dan Jerald F. Dirk, *Abrahamic Faiths: Titik Temu dan Titik Seteru antara Islam, Kristen, dan Yahudi* yang berjudul asli *The Abrahamic Fiths: Judaism, Christianity, and Islam*. Di kalangan masyarakat Indonesia, salah satu intelektual yang sering menggunakan istilah *Abrahamic Religions* adalah Nurcholish Madjid. Hal ini setidaknya dapat dilihat dari karya-karya yang ditulisnya seperti terdapat *magnum opus*-nya, *Islam Doktrin dan Peradaban* dan diikuti oleh "pengikut mazhab Paramadina atau mazhab Ciputat" seperti terdapat dalam karya bersama Komaruddin Hidayat dan Muhammad Wahyuni Nafis, *Agama Masa Depan Perspektif Filsafat Perennial*. Istilah lain yang kurang populer adalah *Abrahamic Connention* seperti digunakan oleh editor buku *Tiga Agama Satu Tuhan Sebuah Dialog* yang berjudul asli *The Abrahamic Connection: A Jew, Christian and Muslim in Dialogue*. Dalam bahasa Arab, satu-satunya istilah

yang digunakan untuk mendeskripsikan agama dan iman Ibrahim adalah *millah Ibrâhîm*.

11 Abû Ja'far Muhammad ibn Jarîr ath-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Ây al-Qur'ân*, Vol. I (Beirut: Dâr al-Fikr, tt.), h. 785.

12 *Ibid.*, Vol. II, h. 10.

13 Ibnû Katsîr, *Tafsîr*, Vol. I, h. 163.

14 *Ibid.*, h. 336.

15 Ahmad Musthafâ al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî*, Vol. I (Mesir: Musthafâ al-bâb Halabi wa Aulâduhu, t.th.), h. 225.

16 *Ibid.*

17 'Abduh & Ridlâ, *al-Manâr*, Vol. V , h. 478.

18 *Ibid.,* h. 480.

19 *Ibid.*, h. 483.

20 *Ibid.*, h. 486.

21 Kuntowijoyo, *Paradigma Islam* (Bandung: Mizan, 1991), h. 169.

22 Alwi Shihab, "Kerukunan Antar-Umat Beragama", *Republika*, 8 Agustus 1997. Lihat juga bukunya, *Islam*, h. 57.

23 Sachedina, *Kesetaraan*, h. 44.

24 Abu al-Qasim Razzaqi, "Pengantar Kepada Tafsir al-Mizan", terj. Nurul Agustina, *Jurnal Al-Hikmah*, No. 8, Rajab-Ramdhan 1413/ Januari-Maret 1993, h. 5-7. Penilaian tersebut mungkin tepat untuk kalangan Syi'ah saja dan penilaian itu tidak berlebihan, karena hampir semua tafsir di kalangan Syi'ah, pasca *al-Mîzân*, semuanya merujuk padanya. Di dunia Sunni, tafsir serupa juga muncul di era modern, seperti *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr* karya Thâhir ibnu 'Asyûr.

25 Mahmud Ayub, *Qur'an dan Para Penafsirnya I*, terj. Syu'bah Asa (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1992), h. 57.

26 *Ibid.*, h. 276.

27 Allamah M.H. Thabathaba'i, *Mengungkap Rahasia al-Qur'an,* terj. A. Malik Madani dan Hamim Ilyas (Bandung: Mizan, 1988).

28 'Alî al-Usîy, *Al-Thabâthabâ'î wa Manhâjuhu fî Tafsîrihî al-Mîzân* (t.tp.:t.p., 1985). Sayid adalah sebuah gelar kehormatan yang

biasa digunakan untuk keturunan Nabi Muhammad, khususnya yang berasal dari cucu keduanya, Husein bin Ali. Secara harfiah, sayid berarti orang yang memiliki kedudukan mulia, terhormat, luhur, masyhur, atau agung di kalangan masyarakat. Kata ini sudah dipakai sejak zaman pra-Islam. Syed Husain Jafri, "Sayyid", John L. Esposito (ed.), *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern*, Vol. V, terj.Eva, Y.N. dkk. (Bandung: Mizan, 2001), h. 122-125. Selanjutnya disebut Esposito dan *Ensiklopedi Oxford* saja.

29 Ahmad Luqmani, *Potret Surgawi Sehari-hari Allamah Thabathaba'i* (Jakarta: IIMAN, 2007), h. 144.

30 Secara bahasa, *hauzah* berarti teritori. Di lingkungan Syi'ah, *hauzah* berarti wilayah yang dijadikan pusat pembelajaran studi-studi keislaman.

31 Al-Ûsîy, *Ath-Thabâthabâ'î*, h. 45.

32 Berbeda dengan bahasa Ibrani dan Arab yang digunakan untuk mewahyukan Taurat dan al-Qur'an, bahasa Persia pada dasarnya adalah bahasa daerah, atau tepatnya bahasa sekuler. Hamid Dabashi, "Persia", Esposito (ed.), *Ensiklopedi Oxford*, Vol. IV, h. 355. Tidak diketahui secara pasti, mengapa bahasa Persia tidak digunakan sebagai bahasa wahyu. Sejarah tidak mencatat adanya nabi atau rasul yang berasal dari Persia, meskipun dari sisi geografis, letak Persia berdampingan dengan wilayah yang banyak melahirkan tokoh agama atau nabi. Pada sisi lain menarik juga untuk dicermati, mengapa setelah Persia dikuasai oleh tentara Arab pada abad ke-1 H/7 M, yaitu setelah dihancurkannya Dinasti Sasani dan mereka memeluk Islam, tetapi tidak mengalami Arabisasi sebagaimana dialami oleh wilayah-wilayah dari Mesir hingga Maroko yang menggunakan bahasa Arab hingga hari ini. Menurut Nasr dan Matini, hal itu karena di Persia, Islam menyebar tanpa adanya orang-orang Persia yang menjadi Arab, sebagaimana terjadi dengan orang-orang Mesir dan Suriah. Pada gilirannya, orang-orang Persia tidak menjadi Arab dengan ke-Islamannya, tetapi justru mengembangkan bahasa Persia menjadi bahasa Islam yang utama yang bahkan penuturnya melampaui wilayah para penutur aslinya. Meskipun demikian, karena po-

sisinya yang non-kanonik, terdapat gerakan agama yang sinkretik yang kadang secara retorika mengklaim memiliki wahyu 'al-Qur'an Persia'. Bahasa Persia berkembang dari bahasa Pahlavi awal dan bahasa-bahasa dari Iran Sassani. S.H. Nasr & J. Matini, "Sastra Persia", Seyyed Hossein Nasr (ed.), *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam Manifestasi*, terj. Tim Penerjemah Mizan (Bandung: Mizan, 2003), h. 421-422. Selanjutnya disebut Nasr dan *Ensiklopedi Spiritualitas* saja. Berbeda dengan Nasr dan Matini, Albert Hourani menjelaskan bahwa terus dihidupkannya bahasa Persia, selain bahasa Arab sebagai bahasa komunikasi dan penulisan, karena masih belum hilangnya rasa keutamaan yang dimiliki bangsa Persia dan Arab. Albert Hourani, *Sejarah Bangsa-bangsa Muslim*, terj. Irfan Abubakar (Bandung: Mizan, 2004), h. 197-8.

33 Buku tersebut sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Manda Milawati dan diberi Judul *Gulistan Taman Kearifan dari Timur*. Diterbitkan oleh NAVILA Yogyakarta, 2001.

34 Ketika menulis "Halaman Akhir" pada Majalah *UMMAT*, Jalaluddin Rakhmat—dengan menggunakan nama samaran Fikri Yathir—seperti diakuinya sendiri, banyak mengutip karya Sa'di ini. Kini tulisan tersebut dikumpulkan dan menjadi buku dengan judul *Reformasi Sufistik* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1999). Sa'di adalah seorang moralis dan sufi dari tarekat Suhrawardiyah. Karya-karyanya, seperti *Gulistan*, *Bustan* dan *Diwan*, telah dijadikan standar bagi penulisan bahasa Persia, baik dalam prosa maupun puisi. Nasr & Matini, "Sastra Persia" dalam Nasr (ed.), *Ensiklopedi Spiritualitas*, h. 438. Mehdi Nakosteen secara panjang dan detail menguraikan siapa Sa'di dan apa kandungan dari karyanya yang terkenal tersebut. Mehdi Nakosteen, *Kontribusi Islam atas Dunia Intelektual Barat*, terj. Joko S. Kahhar dan Supriyanto Abdullah (Surabaya: Risalah Gusti, 1996), h. 115-125.

35 Menurut Ayatullah Ibrahim Amini, Thabâthabâ'î merupakan orang pertama yang berjasa memasukkan tulisan Parsi atau Persia ke dalam sistem *hauzah*, di mana sebelumnya semua publikasi ditulis dalam bahasa Arab. Penulisan dan penerbitan buku dalam

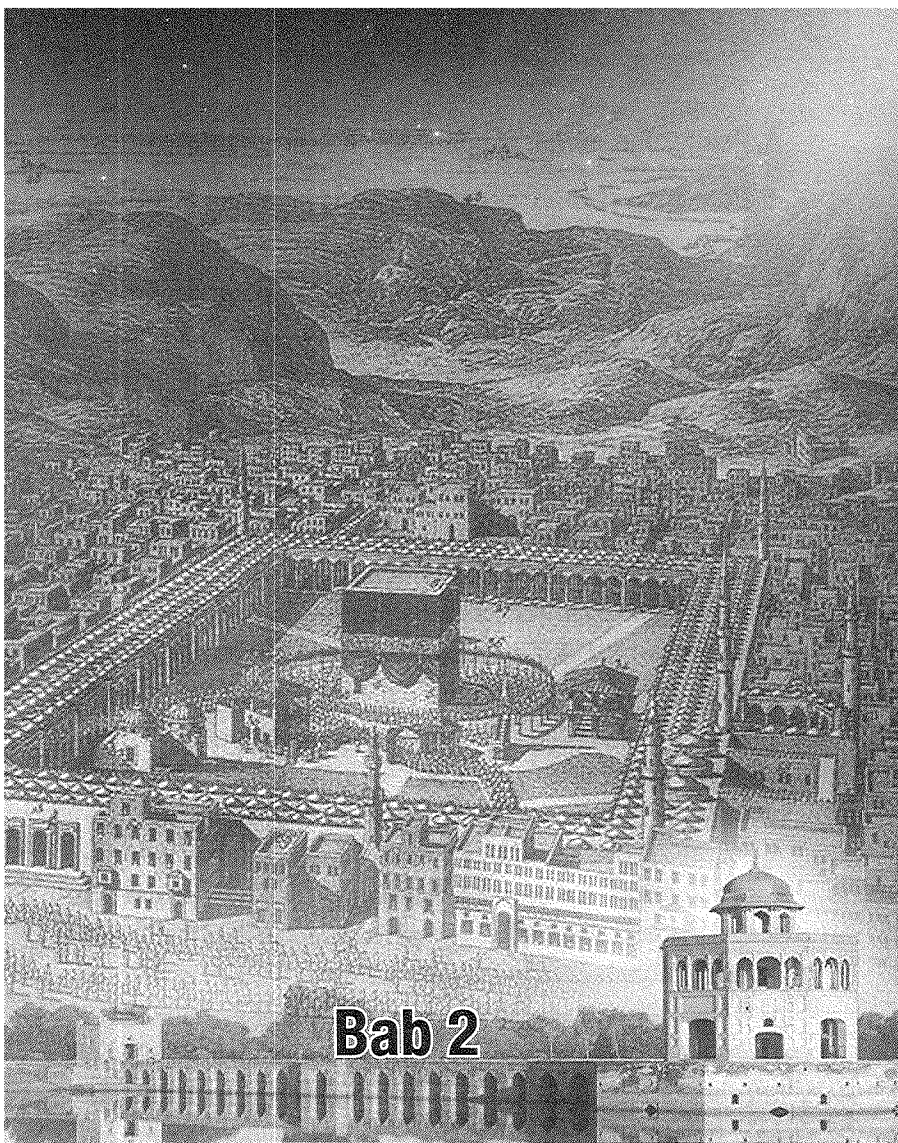
bahasa Persia dianggap tidak penting. Seperti dikutip Luqmani, *Potret Surgawi*, h. 125.

36 al-Usîy, *Ath-Thabâthabâ'î*, h. 52-56 dan Thabathaba'i, *Inilah Islam*, h. 17-19. Salah satu muridnya yang menerjemahkan karya Thabathaba'i, *al-Mîzân* adalah Ayatullah Makarim Shirazi. Luqmani, *Potret Surgawi*, h. 138.

37 al-Usîy, *Ath-Thabâthabâ'î*, h. 115.

38 Muhammad Taqî Mishbâh al-Yazdi, *Ta'lîqat 'alâ Nihâyat al-Hikmah* (Qum al-Musyarrafah: Muassasah an-Nasyril Islâm, 1405), h. 4, sebagaimana dikutip Ahmad Muqaddam Fahham dalam karyanya *Tuhan dalam Filsafat Allamah Thabathaba'i* (Jakarta: TERAJU, 2004), h. 27. Amin Abdullah dalam karyanya *Studi Agama Normativitas atau Historisitas?* menjelaskan bahwa primadona ilmu-ilmu tradisional, di samping Fikih juga adalah Tauhid atau Ilmu Kalam. Kedua ilmu tersebut memberi kontribusi terhadap wajah Islam klasik yang 'carut marut' dalam merespons perkembangan baru. Hal ini karena kedua ilmu tersebut bersifat hitam-putih dan dogmatis-fanatis. Lebih lanjut dapat baca *Agama Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), h. 43-60.

39 Luqmani, *Potret Surgawi*, h. 131.

Bab 2

MILLAH IBRÂHÎM DALAM TAFSIR AL-MÎZÂN

A. Pengertian *Millah Ibrâhîm* dan Karakteristiknya

1. Potret Ibrahim: Rekonstruksi Sejarah dan Kepercayaan

Ibrahim memiliki posisi istimewa dalam barisan para nabi. Ia bukan saja termasuk salah satu nabi *ulul 'azmi,* tetapi juga nabi yang dipilih Allah yang keyakinan dan praktik keberagamaannya dijadikan sebagai contoh, model atau teladan bagi nabi-nabi sesudahnya. Namanya diabadikan dalam al-Qur'an dan menjadi salah satu nama surat (surat ke-14) dalam kitab suci terakhir tersebut. Ibrahim juga merupakan satu-satunya nabi, selain Muhammad, yang namanya disebut dalam salat dan sering diucapkan dalam doa tiga agama: Yahudi, Kristen dan Islam.

Kisah atau uraian Ibrahim dalam al-Qur'an diulang sebanyak enam belas kali[1] dalam dua puluh dua surat, jumlah yang cukup besar dalam al-Qur'an untuk menguraikan satu tema.

Ibrahim tampil di atas pentas sejarah sekitar 4000 tahun yang lalu. Lahir sekitar tahun 2000 SM.[2] di daerah yang bernama Ur (sekarang perbatasan utara Turki dan Suriah), sebuah kota kecil yang terletak di Kaldea, Babilonia[3], dari seorang ayah yang bernama Azar.[4] Dalam tradisi Yahudi, sebagaimana disebutkan dalam Taurat, ayah Ibrahim bernama Terah atau Tarukh.[5] Menurut Thabâthabâ'î, Azar bukanlah nama ayah Ibrahim yang hakiki.[6] Menurutnya, Azar kemungkinan adalah pamannya atau kakek dari pihak ibu.[7] Dalam hal ini, Thabâthabâ'î lebih cenderung membenarkan informasi dari Taurat tadi. Profesi ayahnya adalah pemahat patung. Akan tetapi, menurut sumber lain

yang dikutip Thabâthabâ'î, ayahnya adalah seorang peramal bagi Namrud bin Kan'an.[8]

Ibrahim lahir dan tumbuh dewasa sampai menjadi nabi di tengah masyarakat yang politeis. Realitas masyarakat yang ia jumpai adalah para penyembah berhala. Thabâthabâ'î menyebutnya *fî 'âlam al-watsani*[9] (di lingkungan para penyembah batu). Hal ini sebagaimana dijelaskan dalam beberapa ayat seperti QS. al-An'âm [6]: 74, QS. al-Ankabût [29]: 17, QS. al-Anbiyâ' [21]: 52, QS. al-Syu'arâ' [26]: 70 dan QS. Maryam [19]: 42.[10] Ini artinya, masyarakat yang hidup pada masa Ibrahim sebenarnya tidak mengingkari Allah, tetapi menyekutukan Allah dengan tuhan-tuhan mereka yang direpresentasikan dalam bentuk patung-patung.

Menurut catatan para sejarawan, Ibrahim kemungkinan lahir pada era Babilonia Baru, dinasti yang didirikan oleh bangsa Kaldea di bawah kepemimpinan Nebukadnezar (dalam al-Qur'an disebut Namrud) setelah mengalahkan Kerajaan Assyria yang sebelumnya telah menaklukkan Kerajaan Babilonia Kuno (Lama). Di bawah kepemimpinannya, bekas ibu kota Babilonia Lama dibangun kembali dan dijadikan sebagai pusat pemerintahan. Bangunan yang ada dipugar dan dipoles sehingga kota ini mendapat julukan "mutiara kota" di zaman kuno.[11] Oleh karena itu, kerajaan ini disebut dengan Babilonia Baru.

Akan tetapi, menurut Isma'il Raji al-Faruqi dan istrinya, kemungkinan Ibrahim hidup sezaman dengan Hammurabi (1800-1750 SM.).[12] Hammurabi adalah salah seorang raja yang berkuasa pada masa Babilonia Kuno atau Babilonia Lama. Hammurabi sangat dikenal bukan saja karena telah meninggalkan warisan yang monumental berupa undang-

undang yang dikenal dengan *Code of Hammurabi*, tetapi juga karena pada masa kepemimpinannya, telah berhasil menyatukan daerah Aghur, Eshummuna dan Elan, sehingga ia dikenal dengan julukan "*Penguasa Besar di Timur Tigris*" dan berhasil mengubah suatu negara-kota kecil menjadi suatu wilayah yang sangat luas.[13] Pendapatnya ini didasarkan pada penelitiannya terhadap *Code of Hammurabi* yang kemungkinan memiliki kaitan dengan *shuhuf* Ibrahim.[14] Kode Hammurabi dikenal sebagai hukum pembalasan yang setimpal atau dikenal dengan *qishâs* (*lex talianis*), yang kemudian diadopsi oleh al-Qur'an atau Islam,[15] misalnya menghilangkan nyawa dibalas dengan nyawa, mata dibalas dengan mata, gigi dengan gigi, hidung dengan hidung, tulang dengan tulang, dan seterusnya.[16]

Akan tetapi, menurut Thabâthabâ'î, pendapat al-Faruqi dan istrinya itu tidak tepat, meskipun penegasannya bahwa *Code of Hammurabi* sebagai *qanûn* (undang-undang) hukum tertua yang sampai kepada kita adalah benar. Sebab, masa kekuasaan Hammurabi adalah antara 1728-1686 SM., sedangkan Ibrahim diperkirakan hidup pada tahun 2000 SM.[17] Bila mencermati pendapatnya ini, maka Thabâthabâ'î lebih cenderung memilih pendapat bahwa Ibrahim hidup pada masa Akkadia, sebelum Babilonia Lama berdiri.[18] Menurut Thabâthabâ'î, Hammurabi adalah seorang penguasa yang saleh, adil dalam memerintah rakyatnya dan selalu berpedoman pada undang-undang dalam menjalankan roda pemerintahannya. Akan tetapi, Hammurabi adalah seorang *watsani* (penyembah berhala). [19]

Agama atau kepercayaan bagi bangsa Akkadia dan Babilonia menempati posisi penting. Agama berfungsi sebagai alat kontrol sekaligus sebagai penuntun dalam men-

jalani aktivitas. Thabâthabâ'î menyebutnya dengan agama penyembah berhala (*dîn watsaniyyah*).[20] Menurut Thabâthabâ'î, mereka menyembah malaikat dan jin. Mereka percaya bahwa keduanya adalah sesuatu yang bersifat spiritual yang keluar dari alam *jism* (tubuh) yang bersih-suci dari unsur-unsur materi. Mereka membuat patung atau berhala, karena merasa sulit untuk menghadap beribadah kepada malaikat dan jin tersebut secara langsung. Bagi mereka, patung adalah media yang dapat menghubungkan mereka dengan objek kepercayaannya tersebut.[21] Dengan demikian, patung dibuat sebagai cermin atau representasi bagi tuhan berhala, baik dari malaikat maupun jin.

Di samping itu, masyarakat pada masa Ibrahim juga menyembah bintang-bintang. Mereka menganggap bahwa yang asli disembah adalah spiritualitas bintang-bintang tersebut. Bintang-bintang tersebut kemudian divisualisasikan dalam bentuk patung. Karena bintang selalu mengalami perubahan; timbul dan tenggelam, maka patungnya dibuat sesuai dengan keadaannya tersebut. Bintang yang muncul dengan terang dibuat patung berupa seorang wanita muda, bintang yang muncul dengan kuat sebagai tanda sukacita dan kebahagiaan digambarkan seperti pekerja perempuan yang kuat, bintang Mars untuk menggambarkan penumpah darah, dan bintang yang letaknya berdekatan dengan matahari melambangkan ilmu dan *ma'rifah*.[22]

Situasi atau iklim keagamaan seperti digambarkan di atas itulah yang menjadi titik balik keyakinan Ibrahim dan praktik keagamaannya. Sebagaimana digambarkan dalam QS. al-Anbiyâ' [21]: 52, ayat pertama yang menggambarkan daya kritis Ibrahim kecil yang masih dalam asuhan ayahnya. Ibrahim kecil dengan akal kritis dan kecerdasan-

nya[23] bertanya kepada Ayah dan kaumnya; "*Patung-patung apakah ini yang kau tekun beribadah kepadanya*?" Meski masih kecil, Ibrahim mengemukakan bahwa apa yang dilakukan Ayah dan kaumnya itu adalah sesat, akan tetapi ia belum dapat menunjukkan alasan kesesatannya itu.[24] Ibrahim baru menunjukkan bahwa "Tuhan kamu ialah Tuhan langit dan bumi yang telah menciptakannya."[25]

Rekaman pertanyaan Ibrahim ini kemudian diulang pada QS. al-Syu'arâ' [26]: 70. Berbeda dengan uraian pada QS. al-Anbiyâ' di atas, seiring dengan tambahnya usia, akalnya mulai matang dan pengetahuannya bertambah, maka pada surat ini, Ibrahim sudah berani mengemukakan alasan letak kesesatan Ayah dan kaumnya tersebut. Ibrahim mengemukakan—sebagaimana terekam dalam ayat selanjutnya—bahwa:

> Apakah berhala-berhala itu mendengar (doa)-mu sewaktu kamu berdoa (kepadanya)? Atau (dapatkah) mereka memberi manfaat kepadamu atau memberi mudarat.[26]

Kalau pada QS. al-Anbiyâ' Ibrahim baru mengemukakan Tuhan kamu ialah Tuhan langit dan bumi yang telah menciptakannya, maka pada QS. al-Syu'arâ' ini Tuhan itu sudah dideskripsikan secara lebih jelas, yaitu:

> Tuhan Yang telah menciptakan aku, maka Dialah yang telah menunjuk aku. Dan Tuhanku, Yang Dia memberi makan dan minum kepadaku. Dan apabila aku sakit, Dialah yang menyembuhkan aku. Dan Yang akan mematikan aku, kemudian akan menghidupkan aku (kembali). Dan yang amat kuinginkan, akan mengampuni kesalahanku pada hari kiamat.[27]

Penegasan Ibrahim sebelum ia benar-benar mendapat wahyu dari Allah dalam pengertian sebenarnya akan kesesatan Ayah dan kaumnya dipertegas lagi dalam QS. al-An'âm [6]: 74.

Thabâthabâ'î menjelaskan beberapa ayat tersebut bahwa pemahaman mengenai Tuhan yang dimiliki Ibrahim merupakan pengetahuan yang didapat karena *fithrah* dan kecerdasannya mengenai tauhid yang diperoleh tanpa melalui proses belajar dengan seorang guru. Hal itulah yang dalam ayat disebut dengan *rusyd*.[28] Dengan *fithrah*-nya yang suci, demikian Thabâthabâ'î menjelaskan QS. al-An'âm [6]: 74-83, Ibrahim melihat realitas praktik kepercayaan masyarakatnya tersebut sebagai sesuatu yang nyata sesat.[29] Sampai di sini, Thabâthabâ'î mengemukakan bahwa pengetahuan Ibrahim mengenai Tuhan yang berbeda dengan "ayah" dan kaumnya itu sebagai *fithrah*, sehingga disebut *Dîn al-fithrah* dan akidahnya sebagai *aqîdah al-Tauhîd* yang bersih atau jauh dari paham politeis (*syirik*). Dari sanalah kemudian, di samping disebut agama *Fithrah*, pengetahuan Ibrahim tersebut disebut *dînut Tauhîd*. Sedangkan keyakinan dan praktik keagamaan "ayah" dan kaumnya disebut dengan *dînus syirk* [30] atau disebut juga dengan *dînul watsani* ("agama penyembah berhala").

Dari uraian itu setidaknya ada beberapa kata kunci berkaitan dengan pengetahuan Ibrahim pada fase awal kehidupannya, yaitu *fithrah*, tauhid dan syirik yang perlu dielaborasi lebih jauh. Pengetahuan yang *fithri* mengenai agama tauhid itu diperoleh Ibrahim sebelum ia melakukan petualangan teologis dan mendapat wahyu.

Ayat yang pertama kali menyinggung awal mula petualangan teologis Ibrahim adalah QS. al-Shâffât [37]:

BAB 2

88-89; "Lalu ia memandang sekali pandang ke bintang-bintang. Kemudian ia berkata, sesungguhnya aku sakit". Pada rangkaian ayat ini, Ibrahim masih mempertanyakan paham ketuhanan "ayah" dan kaumnya dan menegaskan kepada mereka, "apakah kamu menghendaki sembahan-sembahan selain Allah dengan jalan berbohong?" Menurut Thabâthabâ'î, pernyataan bahwa Ibrahim mengaku sakit sebagai alasan agar ia tidak bersama Ayah dan kaumnya pergi ke perayaan masyarakatnya yang menyembah berhala. Dengan demikian, diharapkan Ayah dan kaumnya dapat memahami ketidakberangkatannya ke perayaan.

Di balik alasan itu, di samping Ibrahim yang tidak benar-benar sakit, sebenarnya Ibrahim bertambah pengetahuannya bahwa bintang-bintang yang selama ini disembah oleh kaumnya melalui patung-patung yang mereka buat, tidak memiliki peran apa-apa bahkan bagi mereka yang menyembahnya.[31] Karena itu, sakit yang dijadikan alasan ketidakberangkatannya hanyalah bentuk protes atau penolakan Ibrahim atas perilaku masyarakatnya. Kesimpulan ini ia dapat dari pengamatan sekilasnya terhadap bintang-bintang tersebut.

Pengamatannya yang serius terhadap fenomena alam yang menggambarkan petualangan dan kegelisahan teologisnya diungkapkan dalam QS. al-An'âm [6]: 76-79:

> Ketika malam telah gelap, dia melihat sebuah bintang (lalu) dia berkata: "Inilah Tuhanku". Tetapi, tatkala bintang itu tenggelam dia berkata: "Saya tidak suka kepada yang tenggelam."
>
> Kemudian tatkala dia melihat bulan terbit dia berkata: "Inilah Tuhanku". Tetapi, setelah bulan itu terbenam, dia ber-

> kata: "Sesungguhnya jika Tuhanku tidak memberi petunjuk kepadaku, pastilah aku termasuk orang yang sesat."
>
> Kemudian tatkala ia melihat matahari terbit, dia berkata: "Inilah Tuhanku, ini yang lebih besar". Maka tatkala matahari itu terbenam, dia berkata: "Hai kaumku, sesungguhnya aku berlepas diri dari apa yang kamu persekutukan.
>
> Sesungguhnya aku menghadapkan diriku kepada Rabb yang menciptakan langit dan bumi, dengan cenderung kepada agama yang benar, dan aku bukanlah termasuk orang-orang yang mempersekutukan Tuhan.

Dari rangkaian ayat ini terdapat gambaran mengenai argumen Ibrahim atas penolakannya untuk mengikuti *agama syirik* atau *watsani* yang dianut kaumnya. Argumen ini yang menjadi titik tolak perbedaan teologis antara Ibrahim dan kaumnya tersebut.

Thabâthabâ'î menjelaskan ayat-ayat tersebut dengan mengemukakan antara lain: *pertama*, merupakan argumen yang meyakinkan bahwa Ibrahim tidak cinta terhadap sesuatu yang tenggelam. Hal ini karena secara aksiomatis, manusia beribadah kepada Tuhan karena Ia sebagai pemelihara seluruh urusan manusia dari persoalan hidup, rezeki, kesehatan dan lain-lain yang dibutuhkan manusia. Sesuatu yang aksiomatis tersebut, menurut Thabâthabâ'î merupakan *fithrah* manusia. Salah satu *fithrah* manusia lainnya adalah bahwa ia tidak akan bergantung pada sesuatu yang tidak permanen.[32] *Kedua*, bahwa hidayah itu berasal dari Allah, sedangkan kesesatan tidak dapat dinisbahkan kepada-Nya. *Ketiga*, Ibrahim berargumen bahwa benda langit seperti bintang, bulan dan matahari yang disembah

oleh kaumnya tidak bisa memelihara dan mengatur alam, baik alam bumi maupun alam manusia.[33]

Ketika melakukan petualangan teologis dengan memperhatikan benda-benda alam dan ia menemukan pemahaman ketuhanannya, Ibrahim mendapat predikat sebagai seorang yang *h̲anîf*. Dari sana kemudian agama Ibrahim disebut bukan hanya agama *fithrah* (*dîn al-fithrah*), tetapi juga agama *h̲anîf* (*dîn al-h̲anîf*). Agama *fithrah* dan *h̲anîf* itulah agama yang *h̲aq* (*dîn al-h̲aqq*).[34] Karena itulah, Thabâthabâ'î menyebut Ibrahim sebagai *shâh̲ib al-millah al-h̲anîfiyyah*.[35]

Fase Ibrahim sebagai *h̲anîf* dan belum sebagai Muslim ini adalah fase saat Ibrahim baru menampakkan perbedaan keyakinan atau paham ketuhanannya dengan kaumnya dan belum melakukan konfrontasi. Babak baru hubungan Ibrahim dengan kaumnya pada fase selanjutnya adalah ketika ia terlibat pada "konflik ideologi". Babak baru ini dimulai ketika Ibrahim sudah benar-benar berdakwah kepada "ayah" dan kaumnya. Hal ini terekam pada QS. Maryam [19]: 42-45:

> Ingatlah ketika ia berkata kepada bapaknya, "Wahai bapakku, mengapa engkau menyembah sesuatu yang tidak mendengar, tidak melihat dan tidak dapat menolongmu sedikit pun?
>
> Wahai bapakku, sesungguhnya telah datang kepadaku sebagian ilmu pengetahuan yang tidak datang kepadamu, maka ikutilah aku, niscaya aku akan menunjukkan kepadamu jalan yang lurus.
>
> Wahai bapakku, janganlah engkau menyembah setan. Sesungguhnya setan itu durhaka kepada Tuhan Yang Maha Pemurah.

Wahai bapakku, sesungguhnya aku khawatir bahwa engkau akan ditimpa azab dari Tuhan Yang Maha Pemurah, maka engkau menjadi kawan bagi setan'.

Pada fase ini, Ibrahim mengingatkan kembali "ayah" dan kaumnya akan kesesatan mereka yang menyembah "sesuatu yang tidak dapat mendengar, melihat, dan menolong". Menurut Thabâthabâ'î, Ibrahim bukan hanya mengingatkan bahwa cara yang ditempuh oleh "ayah" dan kaumnya dalam beribadah dengan menyembah berhala adalah sia-sia dan batil (*laghwun wa bâthilun*), namun Ibrahim juga menegaskan bahwa penilaiannya tersebut didasarkan pada pengetahuan yang bukan berasal dari dirinya, yang harus diikuti karena dapat menunjukkan ke jalan yang hak.[36] Ilmu ini merupakan penguat terhadap pengetahuan yang selama ini ia dapatkan melalui petualangan teologisnya, sebelum ia melakukan dakwah secara serius.[37] Ilmu ini kemungkinan adalah wahyu Allah yang dianugerahkan kepadanya.

Kritik dan peringatan Ibrahim terhadap "ayahnya" membuat "ayahnya" tersebut murka dan mengancam Ibrahim dengan hukum rajam dan diusir jika ia terus melakukan kritik terhadap tuhan-tuhannya.[38] Namun, Ibrahim terus melangkah dan melakukan dakwah hingga suatu ketika, Ayah dan kaumnya melakukan perayaan. Dengan pura-pura sakit, ia tidak menghadiri upacara tersebut, tetapi diam-diam mendatangi tempat penyembahan di mana berhala berada.

Sebelum menghancurkan berhala-berhala tersebut, Ibrahim melakukan "dialog" dengan berhala tersebut, meskipun ia sadar dan mengerti bahwa berhala tersebut hanyalah sebuah benda mati.[39] Setelah dihancurkan, pa-

tung-patung itu rusak menjadi beberapa potong. Ibrahim sengaja meninggalkan patung yang paling besar dan membiarkannya tetap utuh, agar bila nanti kaumnya bertanya kepadanya dapat dengan mudah menjelaskan argumennya yang ujungnya adalah bahwa tidak benar berhala-berhala itu sebagai tuhan.[40] Tindakan Ibrahim ini dapat diartikan sebagai sindiran pahit bagi kaumnya bahwa apa yang selama ini mereka yakini mengenai berhala-berhala itu, tidak benar. Berhala-berhala itu tidak dapat berbuat apa-apa, termasuk yang paling besar sekalipun.

Menurut Thabâthabâ'î, mengapa "ayah" dan kaumnya beribadah dengan menyembah berhala dinyatakan sia-sia dan batil (*laghwun wa bâthilun*) oleh Ibrahim, karena; *pertama*, ibadah adalah menampakkan kerendahan dan kehinaan dari seorang penyembah kepada yang disembah. Hal ini tidak akan benar kecuali seorang penyembah itu mengetahui hakikat yang disembah. Berhala adalah benda padat-mati yang tidak memiliki jiwa; tidak dapat mendengar dan melihat. Karena itu menyembahnya adalah sia-sia dan batil. *Kedua*, ibadah, berdoa dan penyampaian kebutuhan kepada sesuatu tidak akan tercapai kecuali pelakunya sadar bahwa sesuatu itu mampu memberi manfaat atau dapat menolak bahaya. Berhala tidak memiliki kemampuan apa-apa yang dapat mencukupkan penyembahnya, baik memberi manfaat maupun menghindarkan dari bahaya. Karena itu, menyembahnya adalah sia-sia dan *bâthil*.[41]

Ibrahim diketahui sebagai penghancur berhala-berhala itu. Akibat perbuatannya itu, Ibrahim ditangkap dan layak mendapat hukuman. Namun, masyarakat bingung, hukuman apa yang layak bagi Ibrahim: dibunuh langsung agar segera terbalas, atau disiksa dulu dengan cara dibakar.[42]

Hukuman bunuh adalah hal pertama yang langsung terlintas dalam pikiran masyarakat,[43] namun kemudian mereka bersepakat untuk menghukum Ibrahim dengan dibakar.[44]

Menarik untuk dicermati mengapa masyarakat akhirnya bersepakat untuk menghukum Ibrahim dengan dibakar, padahal untuk membunuhnya langsung tidak memerlukan usaha seberat persiapan pembakarannya. Dan mengapa juga kaumnya tidak membakar Ibrahim di tanah lapang, tetapi justru mendirikan bangunan dulu untuk membakarnya?

Menurut Sulaiman al-Thaharawanah, pembakaran Ibrahim bukan sekadar cara untuk membunuhnya sebagai hukuman atas perbuatannya. Namun lebih dari itu, hukum bakar tersebut diduga berkaitan dengan upacara ritual yang telah menjadi tradisi mereka. Ada unsur kesengajaan untuk menjadikan Ibrahim sebagai persembahan bagi tuhan-tuhan mereka. Pembakaran juga dimaksudkan sebagai upaya pembersihan jiwa Ibrahim yang mereka yakini telah ternodai oleh tindakannya terhadap tuhan-tuhan mereka.[45]

Sebagaimana dijelaskan QS. al-Anbiyâ'[21]: 69, Ibrahim pada akhirnya selamat dari hukuman tersebut. Selamatnya Ibrahim dari hukum bakar, menurut Thabâthabâ'î merupakan suatu mukjizat yang tidak ada cara untuk mengetahui hakikat yang sebenarnya.[46]

Setelah proses pembakaran tersebut gagal dan Ibrahim selamat, ia meninggalkan kampung halaman, keluarga dan masyarakatnya. Peristiwa ini dilukiskan al-Qur'an sebagai berikut:

> Dan aku akan menjauhkan diri darimu dan dari apa yang kamu seru selain Allah [47]

> Sesungguhnya aku akan pergi menghadap kepada Tuhanku dan Dia akan memberi petunjuk kepadaku.[48]
>
> Dan berkatalah Ibrahim; "sesungguhnya aku akan berpindah ke (tempat yang diperintahkan) Tuhanku (kepadaku)".[49]

Setelah selamat, Ibrahim masih sempat mendakwahkan agama *hanîf* yang juga agama tauhid dan berhasil mengajak sekelompok kecil masyarakat. Salah satunya Luth dan istrinya, serta Sarah yang ia nikahi sebelum meninggalkan kampung halamannya menuju *baitul muqaddas*.[50] Ibrahim meninggalkan kampung halamannya bersama istrinya (Sarah) dan Luth.[51] Luth adalah sepupu Ibrahim, yakni anak bibi Ibrahim dari garis ibu.

Inilah awal pengembaraan Ibrahim, sang *patriarch* keluar dari wilayah kelahirannya, menyeberang ke wilayah lain yang berbeda. Dari peristiwa ini, di kemudian hari, bahasa dan keturunannya disebut Ibrani, yang berarti perantau atau penyeberang. Bahasa Ibrani dikenal sebagai bahasa wahyu sebelum al-Qur'an yang berbahasa Arab.

Ibrahim pergi meninggalkan dan hijrah—sebagaimana tersirat dalam ayat—menuju dua arah, yaitu arah batin dengan mengingkari[52] dan meninggalkan kepercayaan kaumnya, menuju atau hijrah kepada Allah Yang Menjadikannya,[53] dan arah lahir, yaitu meninggalkan kampung halaman dan keluarganya menuju "ke (tempat yang diperintahkan) Tuhanku (kepadaku)",[54] tempat di mana diharapkan tidak ada orang yang dapat mencegahnya dari menyembah kepada Allah, bumi yang jauh dari kepongahan orang-orang musyrik.[55]

Penting untuk dicatat bahwa pada fase ketika Ibrahim meninggalkan agama kaumnya dan kampung halamannya, sudah mulai muncul kata kafir. Pada saatnya nanti hal ini perlu dielaborasi lebih jauh makna kata tersebut dalam konteks *millah Ibrâhîm*.

Al-Qur'an tidak menyebutkan secara eksplisit bumi mana yang dituju Ibrahim, namun QS. al-Anbiyâ' [21]: 71 sedikit menjelaskan daerah tujuan tersebut, yaitu sebuah "negeri yang Kami telah memberkahinya untuk sekalian manusia". Thabâthabâ'î menjelaskan bahwa tujuan hijrahnya adalah *baitul muqaddas* di Palestina. Menurut 'Afîf 'Abdul Fattâh Thabarah, sebelum ke Palestina, Ibrahim dan rombongan sempat mengungsi ke Haran (sekarang Turki), dan di sanalah Ibrahim menikahi Sarah yang masih anak pamannya sendiri.[56]

Ketika Ibrahim memutuskan hijrah ke Palestina, ia mendapat predikat sebagai *uswatun hasanah*, sebagaimana dijelaskan dalam QS. al-Mumtahanah [60]: 2. Sebagaimana dijelaskan bahwa pada fase sebelumnya, Ibrahim baru dinyatakan sebagai orang yang diberi *rusyd*[57] dan *'ilm* atau mendapat wahyu. Semua anugerah itu Ibrahim dapatkan ketika masih berdakwah di kampung halamannya. Ketika Ibrahim dan pengikutnya diusir dan hijrah ke Palestina itulah, ia mendapat predikat sebagai "teladan". Tentu saja ini adalah predikat baru yang kelak akan bertambah sesuai dengan prestasi dan perjuangan Ibrahim dalam kehidupan berikutnya. Pada saat predikat itu dianugerahkan kepadanya, istilah *kufur* mulai diperkenalkan.

Mengapa Ibrahim dan rombongan hijrah ke Palestina atau Yerusalem? Palestina mendapat predikat sebagai "bumi yang diberkahi Tuhan" karena ia merupakan se-

buah negeri subur yang dikenal sejarah sebagai lumbung susu dan madu. Karena kesuburannya, Palestina lebih dikenal daripada negeri-negeri sekitarnya.[58] Karena itu, kemungkinan besar, hijrahnya Ibrahim ke Palestina bukan semata-mata mencari "suaka agama", namun juga karena motivasi ekonomi dalam rangka mencari kehidupan yang lebih baik.[59] Meskipun motivasi ekonomi cukup dominan menjadi alasan Ibrahim memilih Palestina, hal itu bukan berarti menutup misi dakwah. Sebab, sebagaimana terlihat dalam perkembangan agama pasca-Ibrahim, Palestina merupakan tempat yang subur dalam melahirkan para nabi. Dari Palestinalah, tiga agama besar dunia mulai tumbuh berkembang dan menyebar ke seluruh dunia.

Selain subur, barangkali karena letaknya yang strategis, Palestina terus menjadi arena perebutan kekuasaan sekaligus menjadi salah satu negara yang banyak tergantung pada bantuan asing hingga saat ini. Perubahan ini tidak mengubah predikat Palestina sebagai "bumi yang diberkahi Allah" karena dalam perkembangan sejarahnya, konflik Palestina-Israel juga memberi keuntungan material bagi sebagian orang yang berkepentingan dengan konflik tersebut. Konflik Palestina-Israel, meski tidak selalu merepresentasikan konflik agama serumpun, juga telah menghasilkan berkah yang lain, yakni dalam bentuk suburnya perhatian dan pemikiran mengenai hubungan antar-agama.

Dalam perkembangannya, Palestina juga merupakan satu kawasan di Arabia yang banyak melahirkan para nabi yang lahir dari keluarga Ibrahim, sehingga sampai sekarang memiliki berkah spiritual, yakni menjadi geografi sakral Yahudi, Kristen dan Islam,[60] tiga agama Semitis yang masih eksis hingga sekarang.

Perubahan kondisi Palestina yang jatuh miskin bukan hanya dialami pada masa modern. Ketika Ibrahim masih di sana pun, Palestina pernah mengalami masa sulit secara ekonomi. Kelaparan dan paceklik panjang pernah menimpa Palestina, sehingga—menurut sumber Taurat (Kitab Kejadian 12:10) yang dikutip Thabâthabâ'î—Ibrahim dan para pengikutnya untuk sementara hijrah ke Mesir.[61] Setelah merasa tercukupi kebutuhan materinya, Ibrahim dan pengikutnya kembali ke Palestina.

Perkawinan Ibrahim dengan Sarah belum menghasilkan anak pada waktu itu. Sarah bahkan merasa dirinya mandul. Pada waktu itu usia Ibrahim mencapai 100 tahun, sementara Sarah sekitar 90 tahun.[62] Karena itu, atas restu Sarah, Ibrahim dipersilakan untuk menikahi Hajar sebagai ikhtiar untuk mendapat keturunan yang selama ini ia damba-dambakan. Ibrahim betul-betul berharap agar dikaruniai anak yang saleh.[63] Usaha dan doa Ibrahim terkabul dengan hamilnya Hajar. Dari Hajar inilah, Isma'il—yang bermakna "Tuhan telah mendengar"—lahir.

Hadirnya Isma'il dalam keluarga tersebut membuat rumah-tangga Ibrahim semakin hidup dan cukup menyita perhatiannya, namun membuat Sarah cemburu dan sering terlibat konflik dengan Hajar.[64] Maka, Sarah meminta agar Hajar dan anaknya dijauhkan dari rumah tangganya. Dengan berat hati, atas perintah Allah, Ibrahim membawa mereka ke bagian selatan Kan'an atau Palestina, yaitu suatu lembah yang kering dan tandus sehingga tidak ada tumbuhan.[65] Tempat tersebut adalah suatu lembah yang dahulu kala pernah dibangun, untuk pertama kalinya, rumah suci Allah di muka bumi, yang sekarang dikenal dengan Makkah.[66]

Tidak seperti ketika ia meninggalkan kampung halamannya menuju Palestina atau dari Mesir kembali ke Palestina, keberangkatan Ibrahim beserta istri (Hajar) dan Isma'il ke lembah yang tandus itu sungguh berat, apalagi ia harus meninggalkannya dengan tanpa bekal yang memadai dan kondisi alam yang kurang bersahabat.[67] Karena itulah dengan sesungguh hati, Ibrahim berdoa, "Maka jadikanlah hati sebagian manusia cenderung kepada mereka dan beri rezekilah mereka dari buah-buahan, mudah-mudahan mereka bersyukur,"[68] dan doa lain yang terangkai pada sebelum dan sesudah ayat 37, sebuah doa yang belum pernah dipanjatkan sebelumnya. Doa ini dapat dimengerti muncul karena kondisi Makkah sangat berbeda dengan Palestina.[69]

Setelah sukses menjalankan perintah tersebut, Ibrahim meninggalkan Isma'il dan ibunya untuk waktu yang agak lama sampai kemudian ia mendapat wahyu untuk membangun Ka'bah bersama Isma'il, sebuah rumah ibadah pertama yang dibuat untuk manusia[70] yang *mubârak* dan menjadi petunjuk bagi alam semesta yang di dalamnya terdapat tanda-tanda Allah; *maqâm Ibrâhîm*. Siapa pun yang memasukinya akan merasa damai[71] yang dari sana syariat haji dikumandangkan.[72] Dengan demikian, Makkah merupakan tempat ibadah tertua dibanding dengan Palestina atau Yerusalem.

Perkembangan menarik pada fase Ibrahim diperintahkan untuk menyembelih anaknya dan membangun Ka'bah ini adalah mulai digunakannya kata *Islam*. Pada saat yang sama, Ibrahim dan Isma'il mendapat predikat sebagai *mu'minîn*. Dua kata tersebut, pada fase sebelumnya tidak muncul. Dua kata tersebut juga muncul setelah pada fase sebelumnya disinggung persoalan akidah dan *syari'ah*.

Perubahan jalan hidup Ibrahim terjadi lagi ketika ia kembali ke Sarah di Palestina setelah berkunjung dan tinggal tidak lama dengan Isma'il dan ibunya di Makkah. Sekembalinya ke Palestina ia banyak kedatangan tamu yang sebelumnya tidak ia kenal. Hal ini seperti terekam dengan baik dalam QS. al-Dzâriyât [51]: 24-5, QS. Hûd [11]: 69 dan QS. al-Hijr [15]: 51-2.

Kedatangan para tamu malaikat dengan wujud manusia untuk memberi kabar gembira bahwa Sarah yang sudah usia lanjut tersebut sedang mengandung seorang anak laki-laki. Kabar tersebut semula membuat takut Ibrahim, sebab ia dan istrinya merasa bukan lagi usia subur. Di samping itu, Ibrahim juga khawatir bahwa kabar tersebut sebagai sindiran kepadanya, agar tidak putus asa dalam berdoa dan berusaha.[73] Sebagai tanda keceriaan, anak itu kemudian diberi nama Ishaq yang berarti tertawa atau menjerit bahagia.[74] Ketika Ishaq lahir, Isma'il berusia 12 tahun. Pada periode ini, Ibrahim mendapat predikat sebagai "yang penyantun lagi mengiba dan suka kembali kepada Allah".[75] Sama seperti periode sebelumnya, pada fase ini derivasi *Islam* muncul kembali.

Dari fase-fase kehidupan Ibrahim beserta pernik-perniknya itulah Ibrahim yang *muslîm-hanîf-mukmin* terpilih sebagai utusan Allah[76] dan kekasih atau sahabat-Nya[77] serta menjadi seorang yang sangat membenarkan lagi seorang nabi.[78] Ibrahim juga mendapat predikat sebagai seorang yang mempunyai perbuatan-perbuatan yang besar dan ilmu yang tinggi. Karena itu semua, Ibrahim dijadikan imam dan teladan bagi seluruh manusia.[79] Ibrahim merupakan salah satu dari lima rasul *ulul 'azmi* yang diberi

kitab dan syariat.[80] Ibrahim juga dianugerahi hikmah dan kitab.[81]

Atas beberapa alasan itulah, Ibrahim dan praktik hidupnya (*living tradition* atau *sunnah*-nya) menjadi model keberagamaan yang benar yang disebut dengan *millah Ibrâhîm.* Ibrahim dan praktik hidupnya menjadi teladan bagi generasi yang datang berikutnya sampai Nabi Muhammad dan pengikutnya.

Ibrahim meninggal dunia dan dikuburkan di Hebron dengan meninggalkan dua anak dari dua istri. Isma'il dan Ishaq bersama-sama mengubur ayah tercintanya. Melalui kedua anaknya, Ibrahim banyak melahirkan para nabi.[82]

Itulah potret Ibrahim berdasarkan al-Qur'an dan sumber lainnya. Dari rekonstruksi itu, setidaknya mendapat gambaran apa makna agama yang dalam hal ini diwakili oleh kata *millah* dan kata lain yang menyertainya.

2. Makna Agama

Setidaknya ada tiga kata yang sering diterjemahkan secara berdekatan menjadi agama, yaitu *millah, dîn,* dan *syarî'ah.* Tiga kata tersebut digunakan untuk mendeskripsikan *millah Ibrâhîm.* Untuk itu, uraian mengenai makna tiga kata tersebut sangat penting, sehingga diharapkan pengertian *millah Ibrâhîm* didapatkan. Makna dasar dari *millah, dîn* dan *syarî'ah* menurut Thabâthabâ'î adalah *al-tharîqah* ("jalan"). Akan tetapi, dalam penggunaannya, ketiga kata tersebut memiliki makna yang berbeda.[83] Berikut ini adalah uraian mengenai ketiganya.

a) Makna *Millah*

Kata *millah* merupakan bentuk tunggal dari kata *milal*. Asal kata *millah* adalah dari ungkapan أمللت الكتاب yang berarti menuliskan catatan atau mengimlakan, yakni membacakan kepada orang lain agar ditulis olehnya yang lazim disebut mendikte bacaan. Makna seperti ini sebagaimana terdapat dalam QS. al-Baqarah [2]: 282 menjelaskan transaksi dagang dan sosial secara umum yang diperintahkan untuk dibuat tercatat atau tertulis.[84] Menurut Djaka Soetapa, kata *millah* diambil dari bahasa Aram yang dalam al-Qur'an berarti *dîn*.[85] Menurut Râghib al-Ishfahânî, *millah* berarti *dîn*, yakni sesuatu yang disyariatkan Allah bagi hamba-Nya melalui risalah yang dibawa oleh para nabi-Nya agar mereka dapat berkomunikasi atau berhubungan dengan Allah. Sementara menurut Quraish Shihab, kata *millah* sering dipersamakan dengan *dîn*, karena agama adalah tuntunan-tuntunan yang disampaikan Allah Swt. bagaikan sesuatu yang diimlakan atau ditulis, sehingga sama sepenuhnya dengan apa yang disampaikan itu.[86]

Meskipun demikian, menurut al-Ishfahânî, terdapat perbedaan antara keduanya. *Millah* tidak disandarkan atau di-*idhâfah*-kan kecuali kepada nabi, tidak ada yang disandarkan kepada Allah dan juga tidak dikaitkan kepada salah satu umat Muhammad, seperti ungkapan إتبع ملة إبراهيم,[87] إني تركت ملة قوم[88] dan lainnya. Menurut al-Ishfahânî, kata *millah* selalu dikaitkan dengan nama penganjurnya atau kelompok yang mengerjakannya.

Kata *millah* digunakan untuk para pembawa syariat secara umum, tidak menunjuk per individu atau satu per satu seseorang kecuali kepada Ibrahim, sehingga kata ini tidak

BAB 2

dapat digunakan sebagaimana ungkapan berikut; *millatal-lâh* (*millah* Allah), *millatî* (*millah*-ku) dan *millata Zaid* (*millah* Zaid). Penyandaran serupa dapat digunakan bila yang dipakai adalah kata *dîn*, sehingga menjadi *dîn Allâh, dîny* atau *dîn Zaid*. Karena itu juga tidak dapat dikatakan bahwa salat adalah *millah Allah*. Dari pengertian tersebut, menurut al-Ishfahânî, *millah* adalah sesuatu yang disyariatkan Allah, sedangkan *dîn* berarti melaksanakan apa yang telah disyariatkan tersebut. Karena itu, *dîn* sering diartikan juga dengan taat atau patuh.[89] *Millah* menunjuk pada *credo*, kepercayaan atau sekte, sedangkan *dîn* menunjuk pada agama yang terorganisir seperti Yahudi, Nasrani atau Islam. *Millah* tidak digunakan kecuali untuk menggambarkan keseluruhan ajaran agama, sedangkan *dîn* bukan saja digunakan untuk keseluruhan ajaran agama, tetapi juga rinciannya.

Dalam al-Qur'an, kata *millah* disebut sebanyak 15 kali dalam 11 surat, dan tidak ada yang disebutkan dalam bentuk plural dan dalam penggunaannya selalu dalam bentuk *mudhâf-mudhâf ilaih*. Kata *millah* dengan rangkaiannya yang turun di Makkah sebanyak 10 kali dalam 7 surat, dua dirangkaikan langsung dengan kata Ibrahim, dua yang lain dirangkaikan dengan kata *âbâ'i Ibrâhîm* dan *qaum* dan enam yang lainnya dirangkaikan dengan kata ganti (*dhamîr*). Kata ini sudah turun sejak periode Makkah pertengahan, meskipun hanya dalam satu surat, yaitu QS. Shâd [38]: 7, sedangkan sembilan yang lainnya turun pada periode Makkah akhir. [90]

Dari sepuluh kali penyebutan tersebut, hanya satu ayat yang memiliki *sabab nuzul mikro*,[91] yaitu QS. Shâd [38]: 7, sedangkan lainnya tidak memiliki *sabab nuzul mikro* terse-

but. Menurut Thabâthabâ'î, ayat ini turun berkaitan dengan komplain Abu Jahl dan orang-orang musyrik Quraisy terhadap Abu Thalib atas perilaku keponakannya, Muhammad. Mereka mengemukakan kepada Abu Thalib bahwa Muhammad telah menyakiti mereka dan tuhan mereka dengan ucapannya bahwa tiada tuhan selain Allah (*lâ ilâha illallâh*). Mereka berharap agar ia menghentikan aksi atau dakwah Muhammad tersebut.[92]

Orang-orang musyrik dan kafir Quraisy dengan menutup telinga—sebagai lambang penolakan—menyatakan bahwa dakwah Muhammad yang berisi tentang ketauhidan tersebut tidak dijumpai dalam *millah âkhirah*. Hal itu menurut mereka hanya kebohongan belaka. Dari peristiwa tersebut, Allah menurunkan QS. Shâd [38]: 1-7.[93] Thabâthabâ'î menjelaskan bahwa maksud ungkapan *millah âkhirah* adalah mazhab yang berlaku pada umat-umat pada waktu itu atau yang semasa dengannya. Pendapat yang lain menyatakan bahwa *millah âkhirah* adalah Nasrani, karena Nasrani adalah akhir dari *millah-millah* (sebelumnya). Mereka menyebutnya Trinitas, bukan tauhid.[94]

Sebagaimana dijelaskan oleh beberapa mufasir pada periode Makkah awal, dalam dakwahnya Muhammad belum memperkenalkan apa yang kemudian dikenal dengan konsep *Tauhîd ulûhiyyah*. Konsep yang pertama kali dikenalkan mengenai Tuhan adalah *Tauhîd rubûbiyyah*. Hal ini sesuai dengan konteks dan kepentingan saat itu. Karena itu dapat dimengerti, kalau pada periode awal sebutan Ibrahim—yang merupakan bapak tiga agama—belum muncul. Dengan kata lain, Muhammad belum menyatakan afiliasinya ke mana atau kepada siapa.

Setelah Surat Shâd, secara berurutan, sesuai dengan susunan kronologi surat versi sarjana Barat, kata *millah* terdapat dalam QS. al-A'râf [7]: 88, kemudian QS. Yûsuf [12]: 37-38, QS. al-An'âm [6]: 161, QS. al-Kahfi [18]: 20, QS. an-Nahl [16]: 123, dan QS. Ibrâhîm [14]: 13.

Meskipun sudah menunjukkan identitas agamanya yang berbeda dengan agama kebanyakan masyarakat Makkah, pada periode Makkah, Muhammad masih belum menunjukkan oposisinya yang keras. Al-Qur'an yang menyebut kata *millah,* pada periode tersebut, masih menjelaskannya dengan kisah tentang nabi dan umatnya sebagai gambaran bahwa penentangan serupa pernah dialami oleh para nabi sebelumnya. Hal ini sebagaimana terlihat dari surat yang turun setelah Shâd. Dalam QS. al-A'râf [7]: 88, Allah menjelaskan dakwah Nabi Syu'aib kepada kaum Madyan untuk bertauhid, kemudian berlaku benar dalam muamalah seperti tepat dalam mengukur dan menimbang. Ketika menjelaskan ayat tersebut, Thabâthabâ'î menjelaskan bahwa tauhid adalah pokok atau dasar agama yang semestinya menjadi dasar dalam aktivitas dan transaksi sosial.[95] Tauhid dan praktik yang benar dalam muamalah sebagaimana didakwahkan Syu'aib merupakan suatu *millah*, demikian pula keyakinan dan praktik muamalah yang tidak benar. Dalam rangkaian ayat itu digunakan redaksi *millatinâ* dan *millatikum.*

Model cerita ini masih digunakan dalam Surat Yûsuf yang bercerita mengenai Yusuf dengan kaumnya. Namun, agak berbeda dengan sebelumnya, dalam kisah Yusuf ini alur ceritanya semakin jelas menunjuk pada referensi tokoh-tokoh yang membawa paham tauhid tersebut. Tokoh tersebut tiada lain adalah Ibrahim, Ishaq dan Ya'qub. Yusuf

menyatakan, "Aku telah meninggalkan *millah qaum* yang tidak beriman kepada Allah... dan aku mengikuti *millah* bapak-bapakku...". *Millata qaum* yang tidak beriman kepada Allah, dalam konteks ayat dan cerita dalam ayat tersebut adalah *millat al-musyrikîn*, yaitu *millah* yang mengajarkan tentang ada kekuatan lain selain Allah. Sedangkan *millah bapak-bapakku* adalah *millah* yang salah satunya mengajarkan syukur kepada Allah. Karena ilmu dan rezeki yang diterima, tiada lain adalah anugerah Allah.[96]

Setelah pengisahan tersebut, baru pada QS. al-An'âm [6]: 161 Allah menegaskan:

> "Katakanlah: Sesungguhnya aku telah ditunjuki oleh Tuhanku, kepada jalan yang lurus (yaitu) agama yang benar, agama Ibrahim yang lurus, dan Ibrahim itu bukanlah termasuk orang-orang yang musyrik."

Bila pada kisah sebelumnya, *millah Ibrahîm* belum diberi predikat, maka pada pernyataan dalam surat ini, *millah* itu diberi predikat *millah* yang *hanîf* dan dinyatakan sebagai *dîn* yang *qayyim* serta *shirât mustaqîm*. Thabâthabâ'î menjelaskan bahwa secara utuh, dalam berbagai dimensinya, manusia adalah hamba Allah. Sebagai hamba Allah, maka antara perkataan dan perbuatannya harus sesuai, mengamalkan apa yang diperintah Allah dan ikhlas, termasuk percaya akan adanya balasan di hari akhirat. Itulah *millah Ibrâhim*.[97] Dalam ayat tersebut, *millah Ibrâhîm* secara eksplisit sudah dikonfrontasikan dengan kemusyrikan. Konteks ayat tersebut, sebagaimana tampak dalam beberapa ayat sebelum dan sesudahnya, terkait dengan orang musyrik Makkah yang 'sekuler' dan hidup selalu dengan pamrih duniawi. Mereka tidak percaya pada akhirat.

BAB 2

Dalam QS. al-Kahfi [18]: 20, kata *millah* diutarakan sekali lagi dalam konteks cerita atau kisah sebagaimana terdapat dalam QS. al-A'râf dan Yûsuf. Menurut Thabâthabâ'î, rangkaian ayat tersebut berkisah mengenai *Ashhâbul Kahfi*, satu di antara tiga pertanyaan orang Yahudi yang dititipkan kepada orang Quraisy agar ditanyakan kepada Nabi. Dua yang lainnya adalah mengenai kisah Musa dan kisah Zulkarnain.[98] *Millah* dalam ayat tersebut, menunjuk pada kepercayaan dan praktik keagamaan yang dianut oleh penguasa dan masyarakat pada masa hidupnya *Ashhâbul Kahfi* yang sudah menyimpang.

Meskipun dalam QS. al-Kahfi [18]: 20, kembali Allah mengajarkan kisah, namun pada QS. al-Nahl [16]: 123 tampak sekali hubungannya bahwa meski ayat tersebut turun di Makkah, namun dalam hubungan antar-ayatnya, ayat 123 berkaitan dengan orang Yahudi. Di sini ditegaskan kembali, agar Muhammad mengikuti *millah Ibrâhîm* yang *hanîf*. Berbeda dengan uraian dalam QS. al-An'âm [6]: 161, pada Surat al-Nahl ini ditegaskan mengenai alasan mengapa Ibrahim harus diikuti, yaitu karena ia sebagai *ummatan qânitâ* ("imam yang dapat dijadikan teladan, yang patuh kepada Allah").[99]

Surat Ibrahim adalah surat terakhir yang mengandung kata *millah* pada periode Makkah. Meskipun masih dalam bentuk kisah, yaitu kisah Musa, namun tampak dalam QS. Ibrâhîm [14]: 13 ini bahwa "orang-orang zalim akan binasa". Ungkapan dengan nada ancaman ini tidak terdapat pada ayat sebelumnya. Ini dimungkinkan karena berbagai faktor, di antaranya karena Muhammad sudah mendapat pengikut cukup banyak dan selanjutnya akan berjuang dari "negeri hijrah" yaitu Madinah. Sejarah mencatat bahwa

Makkah pada akhirnya dikuasai oleh umat Islam dan menjadi tanah haram yang aman tanpa ada pertumpahan darah ketika *fathu Makkah* (Penaklukan Kota Makkah). Hal ini sejalan dengan doa Ibrahim.

Menurut Thabâthabâ'î, ayat tersebut sebenarnya berlaku umum bahwa dakwah akan selalu berhadapan dengan kekuatan penentangnya yang memiliki *millah* juga. Maka, sejarah dakwah adalah juga sejarah pertarungan antar-*millah*.

Berbeda dengan kata *millah* yang turun pada periode Makkah, pada periode Madinah empat kata *millah* dirangkaikan secara langsung dengan kata Ibrahim dan satu lainnya dengan kata *abîkum Ibrâhîm*. Kata *millah* yang turun di Madinah, hanya ada satu yang dirangkai dengan kata ganti. Surat al-Qur'an yang menyebut kata tersebut dengan rangkaiannya, secara kronologis yaitu QS. al-Baqarah [2]: 120, 130, dan 135, QS. al-Hajj [22]: 78, QS. al-Nisâ' [4]: 125, dan QS. Âli 'Imrân [3]: 95. Dari ayat-ayat tersebut, hanya ayat dalam Surat al-Baqarah yang memiliki *sabab nuzul mikro*.

Ayat QS. al-Baqarah [2]: 120 yang artinya, "Orang-orang Yahudi dan Nasrani tidak akan senang kepada kamu hingga kamu mengikuti agama mereka", menurut al-Sayûthî, ayat tersebut turun berkenaan dengan tidak terpenuhinya harapan Yahudi dan Nasrani Najran agar Nabi dan sahabatnya menghadap kiblat mereka yakni Masjid al-Aqshâ dalam salatnya. Namun, sebagaimana ditegaskan dalam QS. al-Baqarah [2]: 144, Nabi Muhammad diperintahkan untuk berpindah kiblat dalam salat dengan menghadap Masjid al-Harâm.[100] Hal ini membuat mereka kecewa dan menyatakan tidak akan mengikuti Muhammad sampai ia kembali ke kiblat semula.[101]

BAB 2

Thabâthabâ'î sendiri tidak menyebut *sabab nuzûl* ayat tersebut. Namun dari penjelasannya atas ayat itu, ia menyatakan bahwa sebagian orang Yahudi dan Nasrani memiliki motivasi selain agama yang dibungkus dengan agama, sehingga disebut *millah*, untuk menghalangi Muhammad dan para sahabatnya dalam berpindah kiblat. Ayat ini, menurut Thabâthabâ'î, tidak bersifat umum sebagaimana dipahami oleh banyak ulama. Sebab, faktanya banyak di antara mereka yang menjadi *ahl al-haqq*.[102] Dengan demikian, *millah* dalam konteks ayat itu adalah sebuah pandangan hidup atau prinsip yang dianut oleh sebagian orang Yahudi dan Nasrani mengenai suatu perkara.

Sementara itu, ayat berikutnya dalam Surat al-Baqarah yang menyebut kata *millah* adalah ayat 130. Sebelumnya dijelaskan bahwa petunjuk yang benar adalah petunjuk yang berasal dari Allah saja. Maka dalam ayat ini dinyatakan bahwa salah satu petunjuk itu adalah mengikuti Ibrahim yang dijadikan oleh Allah sebagai tipe ideal dalam berislam kepada Allah. Sesuai dengan *sabab nuzûl*-nya,[103] ayat ini dapat dijadikan bukti bahwa ketidakrelaan yang ada, bukan merupakan fenomena umum pada semua orang Yahudi dan Nasrani. Buktinya, ada sebagian dari mereka yang menggunakan akalnya secara sehat, bukan atas dasar nafsu, yang kemudian memeluk Islam. Mereka adalah "yang membaca (kitab)-nya dengan bacaan yang sebenarnya". Kebalikan dari mereka, disebut dalam ayat 130 ini dengan *safîh* atau orang yang tidak berakal.[104]

Dengan demikian, perpindahan kiblat yaitu dalam rangka mengikuti *millah Ibrâhîm* yang berbeda dengan

millah Yahudi dan Nasrani. Karena itu, tidak benar ajakan sebagian orang Yahudi dan Nasrani, sebagaimana dikemukakan dalam QS. al-Baqarah [2]: 135 "Hendaklah kamu menjadi penganut agama Yahudi atau Nasrani, niscaya kamu mendapat petunjuk".[105] Menurut Thabâthabâ'î, ajakan itu tidak berdasar, sebab *millah* itu tunggal, yaitu *millah Ibrâhîm* yang menjadi *millah* seluruh nabi setelah Ibrahim dan Ibrahim tidak termasuk dalam *musyrikîn*.[106]

Argumen mengapa *millah Ibrâhîm* yang harus diikuti terdapat dalam QS. al-Hajj [22]: 78. Karena Ibrahim adalah *abîkum*, laksana orangtuamu sekalian, atau karena Ibrahim adalah seorang *patriakh* bagi nabi-nabi sesudahnya. Sebagaimana telah dikemukakan sebelumnya bahwa pembawa agama Yahudi dan Nasrani, Musa dan Isa, keduanya adalah keturunan Ibrahim. Jadi, mengikuti *millah Ibrâhîm* adalah "napak-tilas" (*commemorative*) atas apa yang menjadi kepercayaan dan yang pernah dilakukan oleh Ibrahim.[107] Di samping alasan itu, juga karena *millah Ibrâhîm* mengajarkan syariat yang mudah dan lapang (*sahlah wa samhah*).[108] Dengan demikian, apa yang dikemukakan dalam ayat 78 ini menambah argumen sebagaimana juga ditegaskan dalam QS. al-Nahl yang sudah dijelaskan sebelumnya.

Karena itu, siapa pun yang mengikuti *millah Ibrâhîm* maka ia adalah *muhsin*, orang yang baik sebagaimana ditegaskan QS. al-Nisâ' [4]: 125. *Millah Ibrâhîm* adalah *ahsanu dînan* (sebaik-baik agama). *Millah Ibrâhîm* yang *ahsanu dînan* itu adalah Islam, yakni pasrah kepada Allah yang memiliki segala sesuatu yang ada di langit dan di bumi, merendahkan diri dengan kerendahan penghambaan dan

melakukan sesuatu sesuai dengan yang dikehendaki *millah Ibrâhîm.*[109]

Dengan demikian, sebagai kesimpulan akhir, ditegaskan QS. Âli 'Imrân [3]: 95, "Benarlah (apa yang difirmankan) Allah," agar kita semua mengikuti agama Ibrahim yang lurus, agama yang mengajarkan berbagai kemudahan, di antaranya dalam permasalahan makanan, seperti halalnya onta dan hewan-hewan lain yang baik.[110]

Dari berbagai penjelasan tersebut, dapat dikemukakan bahwa *millah* dengan rangkaiannya digunakan untuk mendeskripsikan mazhab, pandangan hidup, kepercayaan, perilaku dan "agama", baik yang menyimpang maupun yang lurus. Secara kontekstual, ayat-ayat yang mencantumkan kata *millah* berada dalam dua tataran, yakni menjelaskan kisah masa lalu dan peristiwa yang aktual pada waktu itu. Baik sebagai kisah masa lalu maupun yang aktual atau empirik, semuanya berada dalam konteks hubungan dan pertarungan antar-*millah.* Dalam konteks tersebut, dua pihak dengan argumennya masing-masing, mengemukakan *truth claim.*

Maka menurut Thabâthabâ'î, *millah* adalah sejenis tradisi hidup (*living tradition* atau *sunnat al-hayât*) dengan kompleksitas kandungannya yang berlaku dan dianut oleh individu atau masyarakat. Sebagai *living tradition*, di dalamnya mengandung makna proses saling belajar, sehingga *millah* adalah cara hidup atau metode yang dipercayai dan dipraktikkan seseorang dari orang lain. Dari pengertian ini, Thabâthabâ'î mengemukakan bahwa kemungkinan kata *millah* sinonim dengan kata *syarî'ah.* Menurutnya, *millah* sebagaimana *syarî'ah* yaitu cara atau metode tertentu. Meskipun sinonim, keduanya digunakan

secara berbeda. *Syarî'ah* adalah jalan yang ditunjukkan Allah untuk atau agar dilalui oleh manusia, sedangkan *millah* adalah mengikuti jalan atau cara hidup orang lain dengan cara mengikuti atau mencontoh perilakunya.[111]

Dari pengertian tersebut, maka setiap manusia atau kelompok masyarakat memiliki *millah* (cara hidup) sendiri-sendiri yang biasanya menjadi pegangan dan penuntun dalam perilaku. Dengan demikian, *millah* yang dimiliki suatu masyarakat akan menjadi sumber nilai atau ajaran bagi masyarakat tersebut, baik secara internal maupun eksternal. Pada saatnya, *millah* yang menjadi sumber nilai ini diwariskan dan menjadi kredo bagi generasi berikutnya. Karena itu wajar, ketika antar-*millah* ini bertemu, maka akan terjadi tarik-menarik. Hal ini terjadi karena—dalam bahasa agama—*millah* tersebut ada yang benar dan ada pula yang tidak benar, tergantung pada sumber *millah* dari seseorang atau masyarakat tersebut.

Dari pengertian tersebut, menurut Thabâthabâ'î, kata *millah* dapat disandarkan kepada nabi yang berarti sejarah hidup dan Sunnahnya yang menjadi model bagi umatnya. *Millah* dapat pula disandarkan kepada umat dan kelompok tertentu dalam pengertian bahwa mereka menjalankan tradisinya.[112]

Al-Qur'an menyebutkan ada *millah Ibrâhîm* sebagaimana terdapat dalam QS. al-Baqarah [2]: 135, ada *millata qaum* sebagaimana dalam QS. Yûsuf [12]: 38 dan *millatikum, millatinâ* serta *millatihim* untuk menunjukkan adanya *millah* antar-kelompok masyarakat, sebagaimana terdapat dalam QS. Ibrâhîm [14]: 13, QS. al-A'râf [7]: 89 dan QS. al-Baqarah [2]: 120.[113]

Penjelasan sebelumnya memberi pengertian bahwa terdapat beberapa *millah*. Hal ini karena setiap orang atau kelompok atau bahkan institusi memiliki *millah*. Dalam tafsir *al-Mîzân* dijelaskan, selain *millah Ibrâhîm*, terdapat beberapa *millah*, seperti *millata mûsâ*[114] dan *millah al-musyrikîn*.[115] Munculnya pluralisme *millah* menurut Thabâthabâ'î adalah suatu yang niscaya, tidak dapat dihindari, karena berkaitan dengan watak kehidupan yang terus berubah. Pada gilirannya, perubahan tersebut dapat berimplikasi pada perubahan rumusan agama, sehingga berakibat pada masuknya unsur-unsur non-agama pada agama atau sebaliknya. Pada tataran inilah, menurut Thabâthabâ'î, orang beragama dituntut untuk terus kritis.[116]

Dengan demikian, dapat dikemukakan bahwa mengikuti *millah Ibrâhîm* berarti meneladani pola hidup atau cara yang pernah dipercayai dan dilakukan oleh Ibrahim ketika berhubungan dengan Tuhannya dan dalam menjalankan perintah dan larangan-Nya. Pola hidup atau cara yang pernah dipercayai dan dilakukan oleh Ibrahim ketika berhubungan dengan Tuhannya merefleksikan/mengandung konsepsi Ibrahim mengenai Tuhannya dan cara penyembahan-Nya. Maka, orang yang mengaku sebagai *Ibrahimik* adalah yang meneladani Ibrahim dalam keyakinan dan perilakunya. Karena itulah kata *millah* tidak disandarkan kepada Allah sebagaimana kata *syarî'ah* dan *dîn*, sehingga tidak boleh diucapkan *millah Allâh* sebagaimana *dîn Allâh* dan *syarî'ah Allâh*.[117]

Dari berbagai *millah*, *millah Ibrâhîm* adalah *millah* yang dijadikan dan dipilih Allah sebagai model agama yang benar bagi nabi-nabi sesudahnya hingga Nabi Muhammad. *Millah Ibrâhîm* dijadikan model karena ia memiliki kedu-

dukan yang istimewa di hadapan Allah, sebagaimana dijelaskan sebelumnya. Selain itu, menurut Thabâthabâ'î, Allah memuji Ibrahim dengan pujian yang indah dan tinggi dalam firman-firman-Nya. Namanya diabadikan dan diulang kurang lebih sebanyak enam puluh kali dalam kitab suci-Nya, sebagaimana terdapat dalam QS. al-Anbiyâ' [21]: 51 dan QS. al-Baqarah [2]: 130-1:

> "Dan sesungguhnya telah Kami anugerahkan kepada Ibrahim hidayah kebenaran sebelum (Musa dan Harun), dan adalah Kami mengetahui (keadaan)-nya."
>
> "Dan tidak ada yang benci kepada agama Ibrahim, melainkan orang yang memperbodoh dirinya sendiri, dan sungguh Kami telah memilihnya di dunia dan sesungguhnya dia di akhirat benar-benar termasuk orang-orang yang saleh.
>
> Ketika Tuhannya berfirman kepadanya: "Tunduk patuhlah!" Ibrahim menjawab: "Aku tunduk patuh kepada Tuhan semesta alam."

Ia telah menghadapkan wajahnya kepada Tuhannya dengan "cenderung kepada agama yang benar", dengan "tidak mempersekutukan-Nya".[118] Ibrahim tenang hatinya hanya dengan Allah dan meyakini-Nya yang telah memperlihatkan kepadanya tanda-tanda keagungan di langit dan di bumi. [119]

Allah juga berfirman: "Dan Allah mengambil Ibrahim menjadi kesayangan-Nya"[120] dan Allah memujinya, sebagaimana terdapat dalam QS. Hûd [11]: 75 dan QS. al-Nahl [16]: 120-122, bahwa:

"Sesungguhnya Ibrahim adalah seorang imam yang dapat dijadikan teladan lagi patuh kepada Allah dan *ḫanîf* dan sekali-kali bukanlah dia termasuk orang-orang yang mempersekutukan (Tuhan), (lagi) yang mensyukuri nikmat-nikmat Allah. Allah telah memilihnya dan menunjukinya kepada jalan yang lurus."

"Dan Kami berikan kepadanya kebaikan di dunia dan sesungguhnya dia di akhirat benar-benar termasuk orang-orang yang saleh."

Dinyatakan pula dalam QS. Maryam [19]: 41 dan QS. al-Shâffât [37]: 111 serta QS. Shâd [38]: 46 bahwa:

"Sesungguhnya ia adalah seorang yang sangat membenarkan lagi seorang nabi."

"Sesungguhnya ia termasuk hamba-hamba Kami yang beriman."

"Sesungguhnya Kami telah menyucikan mereka dengan (menganugerahkan kepada mereka) akhlak yang tinggi yaitu selalu mengingatkan (manusia) kepada negeri akhirat."

Dari beberapa predikat dan pujian itu, Allah menjadikan Ibrahim sebagai "*imam bagi seluruh manusia*[121] dan menjadikannya sebagai salah satu dari lima nabi *ulul 'azmi* yang diberi kitab suci dan syariat".[122] "Allah juga memberinya pengetahuan, hikmah dan kitab,[123] kekuasaan dan petunjuk; Dan (Ibrahim) menjadikan kalimat tauhid itu kalimat yang kekal pada keturunannya".[124] Karena itu pula, "Kami jadikan kepada keturunan keduanya kenabian dan

al-Kitab".[125] Terjaga dan terlestarikannya tauhid pada Ibrahim dan keturunannya tersebut, menjadikan meraka sebagai "buah tutur yang baik lagi tinggi"[126] dan "buah tutur yang baik bagi orang-orang (yang datang) kemudian".[127]

Itulah menurut Thabâthabâ'î garis besar pujian Allah kepada Ibrahim, sehingga *millah*-nya menjadi model atau tepatnya menjadi *role model.* Pola atau model keberagamaan Ibrahim itu yang kemudian disebut Islam[128] dan *dîn al-qayyim.*[129] Gambaran mengenai *millah Ibrâhîm* yang kemudian menjadi model itu, tampak dari perjalanan teologis dan sosial Ibrahim sejak ia balita hingga meninggalnya.

Berikut ini adalah ayat-ayat yang merekam pandangan dan perilaku Ibrahim beserta penafsirannya menurut Thabâthabâ'î.

1) QS. al-Anbiyâ' [21]: 56:

> "Ibrahim berkata: "Sebenarnya Tuhan kamu ialah Tuhan langit dan bumi yang Telah menciptakannya dan Aku termasuk orang-orang yang dapat memberikan bukti atas yang demikian itu"."

Menurut Thabâthabâ'î, ayat ini menjadi petunjuk bahwa sebenarnya kaum Ibrahim meyakini adanya Tuhan, tetapi tuhan yang mereka yakini di samping tidak tunggal juga tidak memiliki sifat *rubûbiyyah.* Karena itu, ayat ini menurutnya sebagai penolakan atas mazhab kaum Ibrahim tersebut dan menetapkan bahwa tiada tuhan selain Allah. Itulah tauhid.[130]

Patung-patung yang mereka sembah juga tidak berhak disembah, sebab ibadah adakalanya karena berharap kebaikan atau karena takut terjatuh pada kejelekan. Ibadah

adalah menampakkan kehinaan penghamba dan kebutuhannya kepada yang disembah. Praktik ini mengharuskan seorang hamba untuk berdoa kepada yang disembah. Sedangkan doa terkait dengan pengetahuan zat yang disembah yang harus dapat mendengar apa permohonan pemohonnya. Patung hanya benda yang tidak dapat mendengar. Patung-patung yang mereka sembah tersebut tidak memiliki kapasitas tersebut. Karena itu, patung bukanlah tuhan.[131]

Penjelasan rangkaian QS. al-Anbiyâ' tersebut sudah menguraikan sifat-sifat Tuhan yang sebenarnya, yaitu yang dapat memberi manfaat dan bahaya. Di samping itu, Allah yang berhak disembah—melalui Ibrahim—juga memerintahkan kepada mereka agar melakukan hal-hal yang baik, mendirikan salat dan menunaikan zakat.[132]

2) Sifat Tuhan yang berhak disembah berikutnya adalah sebagaimana terekam dalam QS. al-Syu'arâ [26]: 72-82.

> Ibrahim berkata: "Apakah berhala-berhala itu mendengar (doa)-mu sewaktu kamu berdoa (kepadanya)?
>
> Atau (dapatkah) mereka memberi manfaat kepadamu atau memberi mudarat?"
>
> Mereka menjawab: "(Bukan karena itu) sebenarnya kami mendapati nenek moyang kami berbuat demikian".
>
> Ibrahim berkata: "Maka apakah kamu telah memperhatikan apa yang selalu kamu sembah, kamu dan nenek moyang kamu yang dahulu?

Karena sesungguhnya apa yang kamu sembah itu adalah musuhku, kecuali Tuhan semesta alam,

(yaitu Tuhan) yang telah menciptakan aku, maka Dialah yang menunjuki aku.

Dan Tuhanku, yang Dia memberi makan dan minum kepadaku.

Dan apabila aku sakit, Dialah yang menyembuhkan aku.

Dan yang akan mematikan aku, kemudian akan menghidupkan aku (kembali).

Dan yang amat kuinginkan, akan mengampuni kesalahanku pada hari kiamat".

Beberapa ayat tersebut dengan jelas menguraikan bahwa kaum Ibrahim itu penyembah patung. Karena itu, menurut Thabâthabâ'î, sangat tidak benar pendapat yang menyatakan bahwa berhala atau patung itu hanya kiblat yang tidak dibuat kecuali untuk mengarahkan ibadah dan tidak dimaksudkan zat-nya, sebagaimana Ka'bah bagi kaum Muslimin. Filosofinya, menurut Thabâthabâ'î, kiblat bagi kaum Muslimin adalah arah yang dihadap *dalam* ibadah dan tidak dihadap *dengan* ibadah. Sebaliknya, kaum musyrik menghadap patung *dalam* dan *dengan* ibadah.

Bila pada QS. al-Anbiyâ' di atas, Tuhan yang berhak disembah baru dijelaskan dua sifat-Nya, maka pada rangkaian QS. al-Syua'râ tersebut bukan saja diperkuat dengan mengulang dua sifat sebelumnya, tetapi juga ditambah dengan sifat-sifat lain Allah seperti Mendengar, Tuhan Pengasih

Yang Menolong, Pemberi Nikmat dan Yang Menolak segala kejelekan. Itulah Tuhan yang menciptakan makhluk dan memberinya petunjuk, baik di dunia maupun di akhirat. Sifat Tuhan lainnya adalah Yang Memberi makan dan minum serta menyembuhkan. Tuhan Yang Menghidupkan dan Mematikan makhluk-Nya.[133]

3) QS. al-An'âm [6]: 79:

> "Sesungguhnya aku menghadapkan diriku kepada Rabb yang menciptakan langit dan bumi, dengan cenderung kepada agama yang benar, dan aku bukanlah termasuk orang-orang yang mempersekutukan Tuhan."

Ayat ini menegaskan bahwa kepercayaan kaum Ibrahim adalah *syirik*. Ibrahim menyatakan bahwa "aku bukanlah termasuk orang-orang yang mempersekutukan Tuhan". Karena itu ia "berlepas diri dari apa yang kamu persekutukan". Ayat ini menggambarkan kesimpulan yang diperoleh Ibrahim setelah mengamati fenomena tiga benda langit: bintang, bulan dan matahari.

Dengan pernyataan di atas, Ibrahim bukan saja menetapkan ke-*rubûbiyyah* dan *ma'bûdiyyah* Tuhan Yang Menciptakan langit dan bumi, tetapi juga telah menafikan *syirik* dari dirinya. Pada sisi lain, kepercayaan dan praktik ibadah kaumnya bukan saja sesat, tetapi juga musyrik. Ayat ini, menurut Thabâthabâ'î, juga sebagai penegasan bahwa agama Ibrahim adalah agama *hanîf* dan *fithrah*.[134]

4) QS. Maryam [19]: 41-48:

Ceritakanlah (hai Muhammad) kisah Ibrahim di dalam al-Kitab (al-Qur'an) ini. Sesungguhnya ia adalah seorang yang sangat membenarkan lagi seorang nabi.

Ingatlah ketika ia berkata kepada bapaknya: "Wahai bapakku, mengapa kamu menyembah sesuatu yang tidak mendengar, tidak melihat dan tidak dapat menolong kamu sedikit pun?

Wahai bapakku, sesungguhnya telah datang kepadaku sebahagian ilmu pengetahuan yang tidak datang kepadamu, maka ikutilah aku, niscaya aku akan menunjukkan kepadamu jalan yang lurus.

Wahai bapakku, janganlah kamu menyembah setan. Sesungguhnya setan itu durhaka kepada Tuhan Yang Maha Pemurah.

Wahai bapakku, sesungguhnya aku khawatir bahwa kamu akan ditimpa azab dari Tuhan Yang Maha Pemurah, maka kamu menjadi kawan bagi setan."

Bapaknya berkata: "Bencikah kamu kepada tuhan-tuhanku, hai Ibrahim? Jika kamu tidak berhenti, maka niscaya kamu akan kurajam, dan tinggalkanlah aku buat waktu yang lama."

Ibrahim berkata: "Semoga keselamatan dilimpahkan kepadamu, aku akan memintakan ampun bagimu kepada Tuhanku. Sesungguhnya dia sangat baik kepadaku.

Dan aku akan menjauhkan diri darimu dan dari apa yang kamu seru selain Allah, dan aku akan berdoa kepada Tu-

hanku, mudah-mudahan aku tidak akan kecewa dengan berdoa kepada Tuhanku."

Rangkaian ayat di atas menegaskan kembali sifat-sifat patung yang disembah "ayah" dan kaumnya yang berbeda dengan sifat Tuhan yang sebenarnya. Berbeda dengan Tuhan, patung-patung yang mereka sembah tidak dapat mendengar dan tidak dapat melihat. Namun berbeda dengan ayat-ayat sebelumnya, pada rangkaian ayat ini dijelaskan tentang etika perbedaan. Ibrahim, meski berbeda dengan ayahnya, namun ia tetap mengumandangkan *salâm* (kedamaian), yaitu berbuat baik dan memberi rasa aman kepada "ayahnya". Bahkan ia berharap ayahnya kelak diampuni oleh Allah.

Bagi Thabâthabâ'î, apa yang dilakukan Ibrahim ini adalah sebagai bentuk penghormatan, meskipun ia terancam hukuman badan. Hal ini sesuai dengan firman Allah dalam QS. al-Furqân [25]: 72 dan 63.[135]

Dari uraian tersebut dapat dikemukakan mengenai pandangan Ibrahim mengenai Tuhan dan sifat-sifat-Nya, cara beribadah kepada-Nya dan menjalankan perintah-perintah-Nya yang kemudian menjadi *millah*-nya. Tuhan yang dipercayai Ibrahim dan cara penyembahan terhadap-Nya adalah Tuhan Yang Esa, Yang Menciptakan dan Mengatur semua alam. Ia ditaati dan disembah dengan tanpa melalui perantara apa pun seperti patung. Tuhan bersifat abadi dan *ajeg*, tanpa mengalami perubahan seperti perubahan yang dialami oleh benda-benda alam. Keyakinan mengenai keesaan Tuhan ini kemudian dibuktikan dengan praktik ibadah kepada-Nya, yaitu menjalankan semua (syariat) perintah dan segala yang diridai-Nya seperti salat,

zakat, dan haji[136] dan menjauhi semua larangan-Nya seperti menyembah Tuhan melalui berhala. Hanya dengan model keyakinan dan praktik seperti itu, seseorang–sebagaimana Ibrahim—tidak terjatuh pada kekafiran dan kemusyrikan.[137] Bila seseorang berpola sebaliknya, maka menurut Thabâthabâ'î, yang bersangkutan dinilai telah keluar dari hukum *fithrah* dan meninggalkan agama *hanîf*.[138] Atas dasar itulah Ibrahim, keyakinan dan praktik keagamaannya dipilih oleh Allah sebagai model dan, mengutip riwayat dari kitab *al-Durr al-Mantsûr*, Thabâthabâ'î menyatakan bahwa agama Ibrahim merupakan agama yang terbaik dari beberapa agama yang ada.[139]

Sebagaimana dikemukakan pada sejarah biografis Ibrahim, bahwa "ayah" dan masyarakatnya bukan berarti tidak percaya pada Tuhan Allah, tetapi pemahaman mereka mengenai-Nya salah, seperti terlihat dalam cara penyembahan terhadap-Nya yang memakai mediasi berupa patung. Tuhan yang dikonsepsikan mereka juga tidak tunggal, tetapi banyak, sehingga mereka terjatuh pada kemusyrikan. Praktik seperti ini dianggap sebagai kekafiran.[140] Siapa pun yang mengikuti Ibrahim berarti ia telah mengikuti *fithrah*-nya, tetapi bagi yang tidak, maka ia dianggap telah keluar dari *fithrah*-nya.[141]

Dari penjelasan ayat dan tafsirnya juga dapat dikemukakan bahwa meskipun setiap orang memiliki *millah*, tetapi *millah Ibrâhîm* bukanlah bersumber dari diri dan pemikirannya, tetapi bersumber dari Allah. *Fithrah*-nya yang suci membuatnya dapat mengambil kesimpulan serta mampu membedakan antara yang benar dan salah, yang diperkuat oleh wahyu yang diterimanya. Sementara *millah* yang dianut oleh masyarakatnya bersumber dari nenek moyangnya

yang ternyata salah. Mereka hanya *taqlîd*, tanpa ada upaya mengkritisinya sehingga mereka tersesat.

Setelah menjelaskan pandangan Ibrahim mengenai Tuhan, cara menyembah dan lainnya, maka ada ayat lain yang menjelaskan tentang *millah Ibrâhîm* secara empirik, yaitu mengenai kepasrahan totalnya kepada Allah. Kepasrahan total Ibrahim sebenarnya sudah mulai tampak ketika ia harus berpisah dengan ayah dan kaumnya. Namun lebih tampak lagi pada usia senjanya ketika ia baru dikaruniai keturunan dan diperintahkan Tuhan agar anak yang ditunggu-tunggu kehadirannya itu untuk dikorbankan.[142] Ibrahim dan anaknya memenuhi perintah tersebut. Ia dengan rela dan pasrah menjalankan perintah tersebut.[143] Dengan kepasrahannya itu pula Ibrahim menjadi pilihan Allah.[144]

Ibrahim juga pasrah (*aslama*) kepada Allah ketika ia harus meninggalkan istri (H̲ajar) dan anaknya, Ismail, di tempat yang tandus dan tak bertuan.[145] Kepasrahan dalam beribadah dan mengabdi itulah yang selalu dipanjatkan kepada Tuhannya. Pada tataran inilah, menurut Thabâthabâ'î, Ibrahim menjadi simbol orang yang memadukan antara keyakinan (akidah) dan perintah-perintah agama.[146]

Dengan uraian di atas dapat dikemukakan bahwa ketika al-Qur'an menyebut *millah Ibrâhîm*, maka yang dimaksud adalah *millah* yang mengajarkan keesaan Allah, beribadah kepada-Nya secara benar dan tunduk kepada-Nya. *Millah* seperti inilah yang kemudian diajarkan Ibrahim kepada anak keturunannya hingga Nabi Muhammad.[147] Karena itu, pola atau model dari *millah Ibrâhîm* adalah *millah wâh̲idah*, artinya tunggal.[148] Agama tauhid yang diwarisi oleh agama Yahudi bermuara kepada Musa ibn 'Imrân sampai

kepada Isrâîl ibn Ya'qûb ibn Ishâq ibn Ibrâhîm, agama tauhid yang diwarisi dalam agama Nasrani yang bermuara pada Isa ibn Maryam juga merupakan keturunan Ibrahim. Demikian juga Islam yang dibawa oleh Muhammad, muaranya pada Ismail yang juga keturunan Ibrahim. Dengan demikian, menurut Thabâthabâ'î, jejak agama tauhid di dunia bukan saja baik, tetapi juga membawa berkah. Dalam Islam, jejak tersebut dapat disaksikan dengan adanya syariat-syariat Ibrahim seperti salat, zakat, haji, bolehnya memakan daging hewan dan lain-lain.

Millah seperti itulah yang kemudian didakwahkan secara terus-menerus oleh Muhammad, seperti yang dikemukakan dalam QS. al-An'âm [6]: 161-163.[149] Menurut Thabâthabâ'î, ayat ini merupakan penutup surat yang mengakhiri dialog dengan orang-orang musyrik, sekaligus sebagai kesimpulan yang memuat prinsip-prinsip dakwah Nabi Muhammad. Allah memerintah Nabi untuk menginformasikan kepada orang-orang musyrik bahwa Allah telah memberi petunjuk pada jalan yang lurus lagi jelas, agama yang benar yang mengandung segala petunjuk yang diperlukan manusia guna mencapai kemaslahatan dunia dan akhirat. Agama itulah agama Ibrahim yang *hanîf* dan jauh dari syirik.[150]

Di samping itu, Allah juga memerintahkan kepada Nabi agar menyampaikan bahwa segala aktivitas yang beliau lakukan adalah semata-mata karena Allah, sebagaimana perintah-Nya. Hal ini untuk menepis dugaan dari orang-orang musyrik. Sebagai ahli waris dan penerus Ibrahim, Nabi Muhammad juga menyampaikan empat hal yaitu ibadah dan salat serta hidup dan mati sebagaimana dijelaskan pada pandangan dan pola hidup Ibrahim sebelumnya. Me-

nurut Thabâthabâ'î, empat hal itu merupakan penampakan keikhlasan dalam kepatuhan. Dari sanalah Muhammad mendapat predikat sebagai *awwalul muslimîn*, yakni yang pertama dari segi waktu dan kedudukan selaku pemeluk agama Islam di antara umatnya dan yang pertama dari segi kedudukan di antara seluruh makhluk yang berserah diri kepada Allah.

Menurut Thabâthabâ'î, meskipun Nuh[151], Ibrahim[152] Ismail,[153] Luth,[154] dan penguasa Saba'[155] hadir lebih dahulu, namun tidak ada seorang pun di antara mereka yang mendapat predikat *awwalul muslimîn* kecuali Muhammad. Hal ini diperkuat oleh firman Allah dalam QS. al-Zumâr [39]: 12.[156]

Dengan demikian jelas bahwa Muhammad adalah ahli waris terakhir yang sah dari anak-anak keturunan Ibrahim yang mengklaim sebagai penganut *millah Ibrâhîm*. Karena itu, ajakan orang Yahudi dan Nasrani—yang pembawanya juga keturunan Ibrahim—yang sudah menyimpang dari *millah Ibrâhîm* menjadi tidak berdasar, sebab keduanya sudah memasukkan unsur-unsur non-agama menjadi agama, sehingga menyimpang dari Islam, agama tauhid, agama yang tunggal. Seandainya mereka benar-benar mengikuti Ibrahim, maka ia akan beriman kepada Allah dan kepada al-Qur'an serta kitab-kitab yang diturunkan kepada Ibrâhîm, Ismaîl, Is<u>h</u>âq, Ya'qûb dan keturunannya, kemudian kepada Musa dan Isa dan nabi-nabi secara keseluruhan. Mereka adalah satu kesatuan dan agamanya juga satu, tidak ada perbedaan, yakni agama tauhid.[157]

b) *Dîn*

Thabâthabâ'î mengemukakan pengertian *dîn* dalam dua pengertian, yaitu pengertian umum dan luas dan pengertian khusus. Untuk mendefinisikan *dîn* dalam pengertian umum dan luas, Thabâthabâ'î menggunakan tiga istilah, yaitu *sunnah*, *tharîqah* dan *sabîl* yang berlaku dalam suatu masyarakat. Dari pengertian ini, Thabâthabâ'î menyatakan bahwa semua orang, baik ia beriman atau tidak atau bahkan yang tidak mengakui adanya Allah, pasti beragama. Karena setiap orang pasti mengikuti hukum-hukum tertentu dalam perbuatannya, baik hukum itu disandarkan kepada wahyu maupun tidak, seperti kepada seseorang (tokoh) atau masyarakat.[158] Dengan pengertian ini, masyarakat yang hidup pada masa Ibrahim dan memiliki kepercayaan serta praktik ibadah yang berbeda dengan Ibrahim itu dianggap telah memiliki agama atau beragama. Dalam ayat-ayat yang menjelaskan debat Ibrahim dengan "ayah" dan masyarakatnya, tampak jelas bahwa mereka berbeda dengan Ibrahim karena mengikuti *sunnah*, *tharîqah* dan *sabîl* yang sudah berlaku lama sebagai hasil warisan dari generasi sebelumnya.

Adapun pengertian khusus dari *dîn* yaitu *sunnah* dan *tharîqah Ilâhiyyah* yang berlaku bagi semua manusia di dunia dengan tujuan untuk meraih kesempurnaan hidup di akhirat dan kehidupan abadi yang hakiki di sisi Allah. Dalam bahasa yang lain, Thabâthabâ'î mendefinisikan agama sebagai serangkaian perintah Tuhan tentang perbuatan dan akhlak, yang dibawa oleh para rasul, untuk menjadi pedoman bagi umat manusia.[159] Sebagai *sunnah* dan *tharîqah Ilâhiyyah*, ia dibuat agar manusia yang menjalankannya

hidup bahagia, baik di dunia maupun di akhirat. Agama semacam ini akan mengajak atau mendorong penganutnya menuju pengetahuan yang hakiki, akhlak yang mulia, dan perbuatan baik.[160] Bagi Thabâthabâ'î, tujuan agama seperti ini sesuai dengan fitrah manusia yang puncak tujuan hidupnya adalah mendapatkan kebahagiaan, dan agama yang *haqq* adalah agama yang sesuai dengan fitrah manusia tersebut.[161]

Hasrat manusia dalam mencari kebahagiaan, dalam psikologi modern dinyatakan sebagai sumber agama yang paling awal. Karena itu, agama adalah gejala normal pada manusia yang ingin menemukan keseimbangan dalam hidup.[162] Kecenderungan seperti ini membuat beragama merupakan fenomena universal dan fitri.

Meskipun kebahagiaan itu fitrah manusia, manusia tidak akan mendapat kebahagiaan tanpa agama. Sebab agama, menurut Thabâthabâ'î, laksana polisi rahasia yang akan selalu mengawasi manusia yang akan mencegahnya dari tindakan yang tak bermoral dan mendorongnya untuk berbuat baik.[163] Agama seperti ini, menurut Thabâthabâ'î tidak mungkin didapat kecuali melalui wahyu dan *nubuwwah*.[164] Akal, apalagi *taqlîd*, tidak cukup untuk mengetahui kebenaran atau hakikat kebahagiaan. Karena itu, dakwah keagamaan yang mengusung pesan-pesan wahyu atau *nubuwwah* itu penting untuk terus menghidupkan *fithrah* manusia. Kehadiran *nubuwwah* atau nabi pada setiap kurun waktu manusia sepanjang sejarahnya adalah untuk menyelamatkan akal.[165]

Thabâthabâ'î tampaknya tidak konsisten dengan pengertian agama, dalam hubungannya dengan *fithrah* ini. Sebab pada ulasannya yang lain ia menegaskan bahwa ba-

hkan beriman kepada Allah adalah *fithrah* manusia yang tidak memerlukan bukti dari *nubuwwah* atau *risâlah*.[166] Pada sisi lain, ia juga menegaskan bahwa manusia akan terarah pada penyempurnaan diri dan mencapai kebahagiaan melalui salah satu dari dua hal, adakalanya dengan *fithrah*-nya dan ada pula yang melalui *nubuwwah* atau wahyu.[167] Pengertian pertama mengarah pada pendapat bahwa *fithrah* manusia dapat mengalami penyimpangan.[168] Sedangkan pendapat kedua lebih mengarah pada tetap tidak berubahnya *fithrah* manusia,[169] dua pendapat yang dianut oleh Thabâthabâ'î.

Bila diselidiki lebih jauh pendapat Thabâthabâ'î ini, ia tampaknya mengikuti alur perjalanan pemikiran dan teologis Ibrahim. Untuk pertama kalinya, Ibrahim mengetahui ketersesatan ayah dan kaumnya bukan karena ia sudah menerima wahyu, tetapi karena *fithrah*-nya. Sementara ayah dan kaumnya tersesat karena mereka tidak menghidupkan *fithrah*-nya dan lebih mengikuti kepercayaan dan perilaku nenek moyangnya. Dalam perjalanannya, *fithrah* Ibrahim yang suci itu diperkuat dengan argumen akalnya yang kuat berdasarkan pengamatannya terhadap fenomena alam. Namun akal saja belum cukup, karena itu akhirnya Allah memberinya wahyu. Dari perjuangannya yang gigih mempertahankan *fithrah*-nya dengan akal dan wahyu dan kegiatan dakwahnya itulah Ibrahim kemudian mendapat predikat sebagai *uswah <u>h</u>asanah* dan dijadikan sebagai *imâm*.

Karena itulah Thabâthabâ'î berpendapat bahwa terjadinya penyimpangan atau terdiferensiasinya manusia dari agama yang benar di antaranya adalah karena faktor pembawa agama yang curang, yang membelokkan *fithrah*

manusia,[170] atau karena kecurangan manusia sendiri, bukan karena *fithrah*-nya yang berubah.[171]

Dari uraian mengenai pengertian *dîn* ini dapat disimpulkan bahwa *dîn* adalah jalan yang ditempuh manusia yang sesuai dengan jalan Allah, yaitu agama-Nya. Apabila orang melaluinya dengan konstan sesuai dengan dorongan *fithrah*-nya yaitu untuk kebahagiaannya, maka ia berada di jalan lurus dan Islam, yaitu agama Allah dan jalan-Nya. Apabila ia melalui jalan selain jalan tersebut sebagaimana terdapat dalam agama-agama yang *bâthil*, maka ia telah kafir.[172]

Pengertian agama yang bersifat khusus ini kurang lebih sama dengan pengertian *millah Ibrâhîm* sebagaimana dikemukakan sebelumnya. Karena itu, Thabâthabâ'î menyatakan bahwa agama Allah itu tunggal, yaitu agama tauhid dan itulah agama Ibrahim (*dîn Ibrâhîm*)[173] yang wajib diikuti oleh semua manusia.[174] Agama Ibrahim dan orang-orang yang mengikutinya itu disebut agama Islam[175] dan agama yang *haqq*.[176]

Al-Qur'an menjelaskan bahwa sebagaimana *millah*, *dîn* juga banyak ragamnya. Bila *millah* plural, maka demikian juga *dîn*. Agama Islam, menurut Thabâthabâ'î, terdiri dari akidah dan hukum-hukum.[177] *Al-Islâm 'aqâid wa ahkâm*. Akidah adalah apa yang dikenal dengan *ushuluddîn* yang terdiri dari tiga hal, yaitu *tauhîd*, *nubuwwah*, dan akhirat. Tiga hal inilah yang selalu sama dalam setiap nabi[178]; yang berbeda adalah pada persoalan hukum atau tata cara pelaksanaannya. Hukum inilah yang pada umumnya disebut syariat. Karena itu, orang-beragama bukan saja dituntut untuk benar akidahnya, tetapi juga benar dalam praktiknya

atau implementasinya, terutama terlihat dari menjalankan hukum-hukum agama.

Dalam pandangan Thabâthabâ'î, agama selalu mengalami proses perkembangan sesuai dengan perkembangan manusia. Namun pada saatnya, perkembangan ini akan berhenti ketika agama sudah sempurna. Apabila agama sudah sempurna, maka agama akan berakhir dan tidak ada agama baru lagi.[179] Bila demikian, maka tidak ada nabi lagi dan tidak ada *naskh* (penghapusan) terhadap agama.[180] Islam adalah agama seluruh para nabi dan sekaligus juga agama terakhir. Muhammad adalah nabi terakhir. Karena itu tidak ada agama Allah pasca-Islam dan tidak ada nabi pasca-Muhammad.[181]

c) *Syarî'ah*

Berbicara mengenai agama, tidak dapat dilepaskan dari uraian *syarî'ah*. Istilah *syarî'ah* merupakan kata jadian dari kata *syara'a* yang berarti "air yang banyak" atau "jalan menuju sumber air".[182] Jalan tersebut adalah jalan yang jelas.[183] Pengertian itu kemudian dipinjam untuk menyebut jalan ketuhanan. *Syarî'ah* dinamakan demikian karena menyerupai jalan menuju air.[184] Lebih jelasnya, agama dinamai *syarî'ah* karena ia adalah sumber kehidupan ruhani sebagaimana air yang menjadi sumber kehidupan jasmani. Tuntunan agama juga dapat berfungsi membersihkan kekotoran ruhani serupa dengan air yang berfungsi membersihkan kekotoran material.[185]

Dari pengertian itu, Thabâthabâ'î menjelaskan bahwa *syarî'ah* adalah jalan terbentang untuk suatu umat tertentu dan nabi tertentu yang diutus untuk umat tertentu pula, seperti *syarî'ah Nûh̲*, *syarî'ah Mûsâ*, *syarî'ah Îsâ*, dan *syarî'ah*

Muhammad.[186] Itulah mengapa *syarî'ah* itu lebih bersifat spesifik, sedangkan *dîn* adalah tuntunan Ilahi yang bersifat umum dan mencakup semua umat, karena itu *syarî'ah* menerima *nasakh* atau menurut Thabâthabâ'î, antar-satu *syarî'ah* dengan *syarî'ah* lainnya dapat saling menasakh. Sebagai contoh, tatkala Nabi Nuh datang dengan membawa *syarî'ah, syarî'ah* tersebut dinasakh oleh Ibrahim yang datang setelahnya.[187] Maka dapat disimpulkan bahwa *dîn* bersifat universal dan dapat mencakup sekian banyak *syarî'ah*, sementara *syarî'ah* bersifat temporer. Sebagai contoh, Thabâthabâ'î mengemukakan bahwa Islam adalah agama yang mengajarkan tentang menyembah Allah, akan tetapi cara menyembah-Nya berbeda-beda sesuai dengan perbedaan persiapan dan macam-macamnya, seperti pada syariat Musa, arah salat adalah Yerusalem, sementara pada syariat Muhammad salat adalah menghadap Ka'bah.

Allah terkadang menasakh hukum dalam satu *syarî'ah* untuk memenuhi kemaslahatan. Seperti dinasakhnya hukuman bagi wanita yang berzina yang semula dengan ditahan selamanya diganti dengan rajam.[188] Dengan kata lain, *syarî'ah* bersifat temporer, parsial dan berubah antar-waktu atau nabi, sedangkan agama bersifat tetap dan universal. Perbedaan *syarî'ah* antar-satu nabi dengan nabi lainnya seperti seorang dokter yang bermaksud menjaga kesehatan pasiennya dalam setiap keadaan. Seorang dokter akan memberikan resep yang berbeda sesuai dengan perbedaan individu-individu: usia, daerah asal dan cuacanya, serta perbedaan musim, juga mempertimbangkan kekuatan obat dan beberapa faktor lainnya.[189]

Di samping perbedaan tersebut, Thabâthabâ'î juga mengemukakan perbedaan antara *syarî'ah* dan *dîn*. Menu-

rutnya, *dîn* dapat dinisbahkan kepada seseorang dan kepada kelompok, seperti agama Allah, agama Muhammad, agama Musa, agama masyarakat atau kaum Musa dan Isa. Sedangkan *syarî'ah* tidak dapat dinisbatkan kecuali kepada seseorang yang membawa dan menyampaikannya, seperti *syarî'ah* Musa, *syarî'ah* Isa dan lain-lain. Tidak dapat dikatakan *syarî'ah* Musa dan Harun sekaligus.[190] Hal ini tentu berbeda dengan kata *millah* yang tidak dapat dinisbatkan kepada Allah, tetapi dapat dinisbatkan kepada orang atau kelompok, sehingga *millah* cenderung sama dengan *syarî'ah*.

Untuk menjalankan *syarî'ah*, Allah juga menyediakan *minhâj* atau jalan yang jelas, sesuai dengan kemaslahatannya, sehingga siapa pun yang dapat melaluinya, maka ia akan dengan mudah melaksanakan *syarî'ah* dan agama. Sebaliknya, bila tidak mengambil *minhâj* yang sudah disediakan, maka ia akan tersesat.

Dengan demikian, masing-masing umat atau nabi memiliki *syarî'ah* dan *minhâj*-nya sendiri-sendiri yang berbeda-beda. Umat pada masa Nabi Nuh ada *syarî'ah* dan *minhâj*-nya yang dibuat khusus untuk mereka dan pada masa mereka. Sebagai contoh, untuk umat Nuh yang memiliki karakter sangat keras dan kasar,[191] maka bagi mereka berlaku perintah puasa terus-menerus (*shaum dawâm*) yang tujuannya untuk mengurangi sisi kebinatangannya yang sangat kuat. Demikian seterusnya hingga Nabi Muhammad yang dihalalkan menggunakan barang rampasan (*ghanîmah*), sesuatu yang sebelumnya tidak dibolehkan. Menurut Thabâthabâ'î, perbedaan tersebut tidak didasarkan pada tempat, bahasa, dan ras, tetapi lebih karena rotasi waktu dan kesiapan manusia dalam menapaki jejak me-

ningkat dan kesiapan melaksanakannya atau menyesuaikan keadaan dan perkembangan masyarakat. Itulah sebabnya, hukum-hukum yang Allah syariatkan pada suatu umat merupakan ujian Ilahi kepada manusia, sesuai dengan QS. Âli 'Imrân [4]: 142.[192]

Allah baru memberlakukan *syarî'ah* pada masa Nabi Nuh. Syariat di sini dalam pengertian undang-undang yang berlaku dalam masyarakat yang dapat menghilangkan perbedaan-perbedaan sosiologis. Sebelumnya, menurut Thabâthabâ'î tidak ada *syarî'ah*. Nabi yang diutus setelah Nuh mengikuti *syarî'ah*-nya sampai datang Ibrahim. Setelah Ibrahim, nabi-nabi berikutnya mengikuti *syarî'ah*-nya sampai datang Musa. Setelah Musa, nabi berikutnya mengikuti *syarî'ah*-nya sampai datang Isa. *Syarî'ah* Isa berlaku hingga datang nabi yang menggantikannya, yaitu Muhammad. Mereka adalah para nabi *ulul 'azmi*. Seperti umumnya sebuah produk elektronik misalnya, *syarî'ah* yang datang kemudian lebih sempurna dari *syarî'ah* sebelumnya.

Meskipun *syarî'ah*-nya berbeda, akan tetapi *syarî'ah* tersebut tetap dalam satu agama (*dîn wâ<u>h</u>id*). Seluruh *syarî'ah* yang Allah turunkan kepada para nabi-Nya adalah satu agama yang wajib ditegakkan dan tidak boleh dipertentangkan. Karena itu, meskipun *syarî'ah* tersebut berbeda-beda, Thabâthabâ'î menyebutnya dengan *syarî'ah Ilâhiyyah*.[193] *Syarî'ah Ilâhiyyah* itulah yang terangkum dan termuat dalam Islam. Itulah menurut Thabâthabâ'î makna dari firman Allah dalam QS. al-Mukminûn [23]: 52 dan Âli 'Imrân [3]: 19:

"Sesungguhnya (agama tauhid) ini adalah agama kamu semua, agama yang satu, dan Aku adalah Tuhanmu, maka bertakwalah kepada-Ku."

"Sesungguhnya agama (yang diridai) di sisi Allah hanyalah Islam. Tiada berselisih orang-orang yang telah diberi al-Kitab kecuali sesudah datang pengetahuan kepada mereka, karena kedengkian (yang ada) di antara mereka."[194]

Sebagaimana dinyatakan dalam QS. al-Syûra [42]: 13, Muhammad diperintahkan untuk melaksanakan *syarî'ah* agama yang sudah dijalankan oleh para nabi sebelumnya. *Syarî'ah* agama tersebut adalah beriman dengan seluruh yang diturunkan Allah dan mengamalkan apa yang diperintahkan Allah[195] terutama yang terangkum dalam tiga dasar agama (*ushûluddîn*), yaitu tauhid, *nubuwwah,* dan *ma'âd.*[196] Untuk itu, Nabi diingatkan agar tidak mengikuti agama dan pandangan hidup yang keliru dan sesat, yaitu agama dan pandangan hidup yang tidak bersumber dari Allah. Tidak ada agama yang benar, selain yang disyariatkan Allah.[197] Agama dan pandangan hidup yang sesat dan keliru tersebut adalah seperti yang dianut oleh kaum musyrik.

Perintah tersebut ditegaskan kembali dalam QS. al-Jâtsiyah [45]: 18. Menurut Thabâthabâ'î, Nabi diperintahkan untuk mengikuti agama wahyu dan tidak mengikuti orang-orang jahiliah yang bertentangan dengan agama Ilahi. Mengikuti ajaran yang bersumber dari Allah merupakan konsekuensi logis, karena Allah adalah Yang Mencukupi segala kebutuhan manusia. Sementara, selain Allah yang selama ini kaum musyrik sembah, sebenarnya tidak dapat

memberi apa-apa. Karena itu, mereka yang tidak mengikuti agama Allah adalah zalim, sesuai dengan firman Allah dalam QS. al-A'râf [7]: 45.[198]

Syarî'ah Muhammad merupakan yang terakhir dari beberapa *syarî'ah* sebelumnya.[199] Sebagai *syarî'ah* terakhir, *syarî'ah* yang dibawa oleh Nabi Muhammad, menurut Thabâthabâ'î merupakan *ajma' al-syarâ' al-munazzalah* (syariat yang paling komprehensif yang diturunkan Allah) atau *jamî'ah li al-syarâ' al-mâdhiyah* (yang meliputi seluruh syariat yang diturunkan sebelumnya) dan hal ini tidak bertentangan dengan pernyataan Allah dalam QS. al-Mâ'idah [5]: 48 bahwa:

> "Untuk tiap-tiap umat di antara kamu, Kami berikan aturan dan jalan yang terang. Sekiranya Allah menghendaki, niscaya kamu dijadikan-Nya satu umat (saja)."

Dari uraian mengenai *syarî'ah* tersebut maka dapat disimpulkan bahwa secara umum *syarî'ah* terbagi dua, yaitu; *Pertama*, *syarî'ah* yang bersifat baku yang sama antar-para nabi hingga Nabi Muhammad. Dalam ulasan mengenai *millah Ibrâhîm* ini, *syarî'ah* yang baku tersebut menyangkut hal-hal yang termasuk dalam *ushuluddîn*, seperti tauhid dan *syirik*. Yang disebut pertama merupakan sesuatu yang positif, sedangkan yang disebut kedua merupakan sesuatu yang negatif. *Syarî'ah* baku ini identik dengan *dîn*. *Syarî'ah* dalam pengertian inilah yang diwarisi dan diteruskan oleh Muhammad dari Ibrahim dan nabi-nabi sesudahnya yang *jâmi'* (komprehensif/lengkap) dan *ajma'* (himpunan atau kumpulan syariat sehingga sempurna). *Kedua*, *syarî'ah* yang tidak baku, yaitu *syarî'ah* yang diberikan kepada umat sesuai dengan kebutuhan dan kepentingan yang cocok un-

tuk masanya. *Syarî'ah* yang tidak baku dengan sendirinya berbeda-beda antara satu umat dengan umat lainnya. Meski demikian, perbedaan-perbedaan yang ada dalam *syarî'ah* yang bersifat tidak baku itu tetap berada di dalam bingkai *syarî'ah* yang baku atau *dîn*.

Dari uraian mengenai *millah*, *dîn* dan *syarî'ah* itu, Thabâthabâ'î menyimpulkan bahwa *dîn* dalam pengertian al-Qur'an lebih umum daripada *syarî'ah* dan *millah*.[200] *Millah* adalah contoh konkret dalam mengarungi dan menjalankan *syarî'ah* sehingga sesuai dengan *dîn*. Ibarat ungkapan 'Aisyah bahwa akhlak Nabi adalah al-Qur'an atau dalam bahasa yang populer, bila ingin melihat *living Qur'an*, maka —itu adalah Nabi Muhammad. Demikian juga, bila ingin melihat agama Allah yang benar, lurus, maka lihatlah praktik Ibrahim. Itulah sebagaimana dikemukakan sebelumnya, Ibrahim adalah *role model* dalam menjalankan agama Allah.

Dengan demikian, yang dimaksud dengan agama dalam istilah *millah Ibrâhîm* adalah *sunnah* dan *thâriqah* Ilahi sebagaimana dicontohkan oleh Ibrahim yang diperuntukkan bagi manusia sesudahnya yang di dalamnya terdiri dari *syarî'ah* seperti salat dan zakat yang dalam praktiknya disesuaikan dengan masanya, yang diundangkan untuk kebahagiaan manusia sendiri, tidak hanya di dunia, tetapi juga hingga di akhirat kelak, yang secara *fithriyah* manusia sangat menginginkannya. *Millah Ibrâhîm* adalah *Dînullâh* yang bersifat tunggal, meskipun *syarî'ah*-nya berbeda-beda. Agama yang diyakini Ibrahim itulah agama yang sesuai dengan fitrah manusia. Karena itu ia wajib diikuti oleh semua manusia.[201]

Millah Ibrâhîm adalah agama (*dîn*) yang sesuai dengan fithrah manusia yang cenderung pada jalan lurus (*hanîf*) dengan prinsip dasar akidah tauhid dengan penyerahan total kepada Allah (*Islâm*) dan menjalankan *syarî'ah*-Nya. *Dîn* yang sesuai *fithrah*, *hanîf* dan tauhid tersebut adalah Islam, sehingga Islam adalah *millata Ibrâhîm*. Orang yang secara konsisten meneladani Ibrahim disebut *mu'min*. Ibrahim adalah prototipe dari pelaksanaan agama dengan sifat-sifat tersebut.

Agama, menurut Thabâthabâ'i terbagi menjadi tiga bagian; iman, akhlak dan amal perbuatan. Iman merupakan kepercayaan kepada Tuhan yang menciptakan alam dan isinya dan yang membuat hukum yang mengatur ciptaan-Nya tersebut. Manusia sebagai bagian dari ciptaan-Nya diberi aturan oleh Allah melalui para nabi-Nya, agar dapat meraih kebahagiaan.

Di samping mengajarkan iman, agama juga mengajarkan bagaimana agar manusia meraih kebahagiaan dan keutamaan dengan baik, yaitu dengan berakhlak. Dengan akhlak yang baik, manusia menjadi bermartabat, karena akhlaknya menuntun untuk patuh pada kewajiban dan menghindari larangan, seperti merampas hak milik, kehormatan atau nyawa orang lain.

Melaksanakan perbuatan yang bermanfaat bagi diri dan masyarakat serta menghindari perbuatan-perbuatan yang merusak merupakan perintah agama. Agama juga memerintahkan beribadah kepada Allah. Menurut Thabâthabâ'î, menerima ajaran-ajaran tersebut dan melaksanakannya merupakan satu-satunya sarana untuk mencapai kebahagiaan.[202] Bila pada uraian sebelumnya Thabâthabâ'î menye-

butkan bahwa Islam terdiri dari akidah dan *syarî'ah*, maka pada agama ini, ia menyebut *trilogi agama*, yakni iman, akhlak dan amal saleh.

B. Karakteristik *Millah Ibrâhîm*

Dari pengertian mengenai *millah Ibrâhîm* terungkap beberapa karakteristik *millah Ibrâhîm*. *Pertama*, *fithri* atau *fithrah*, *kedua*, tauhid, *ketiga*, *hanîf*, *keempat*, Islam, dan *kelima*, iman. Dengan menjelaskan kelima kata kunci ini diharapkan semakin jelas konsekuensi *millah Ibrâhîm* itu. Kelima kata kunci itu juga berkonsekuensi pada keniscayaan adanya penjelasan mengenai setidaknya dua kata kunci yaitu *syirik* dan *kufur*.

1. *Fithri* atau *Fithrah*

Thabâthabâ'î menyebut *millah Ibrâhîm* sebagai *dîn al-fithrah*. Seraya mengutip dari Râghib al-Ishfahâni, Thabâthabâ'î menyatakan bahwa kata *fithrah* berasal dari kata *fathara* yang berarti membuka, membelah atau tampak seperti munculnya daun dari pohon, seseorang yang berbuka puasa atau Allah yang mewujudkan sesuatu sehingga tampak. Secara tersurat, *fithrah* adalah mengadakan (sesuatu) dengan tanpa campur tangan (yang lain). Karena itu, menurut Thabâthabâ'î pendapat sebagian mufasir yang menyatakan bahwa *fithrah* adalah penciptaan, tidak tepat. Sebab mencipta adalah membentuk gambar (sesuatu) dari materi dengan cara mengumpulkan bagian-bagian (tertentu hingga membentuk sesuatu yang utuh).[203]

Fithrah juga berarti kembali ke keadaan normal, yakni kehidupan manusia yang memenuhi kebutuhan ruhani

BAB 2

dan kebutuhan jasmani secara seimbang. *Fithrah* adalah keadaan yang mula-mula, yang asli.

Lalu apa makna agama sebagai *fithrah*? Thabâthabâ'î menjelaskan bahwa sesuatu yang ada di dunia, baik ia hidup dan memiliki rasa seperti berbagai macam hewan, hanya hidup saja seperti tumbuh-tumbuhan, atau ia mati seperti benda-benda alam,[204] semuanya mengalami proses evolusi sehingga mencapai kesempurnaan. Dalam proses evolusi tersebut, setiap tahapannya selalu berproses secara sistematis, tertib, teratur, dan saling terkait. Thabâthabâ'î mengumpamakan buah pala. Apabila ia ditanam pada suhu normal dan tidak ada hama, ia akan tumbuh secara bertahap sehingga menjadi pohon yang kuat, hijau dan selanjutnya berbuah. Demikian juga satu jenis hewan, ia menjadi tumbuh besar setelah melalui proses dari janin. Dalam bahasa agama, proses tersebut, menurut Thabâthabâ'î disebut *hidâyah 'âmmah Ilâhiyyah* (petunjuk Ilahi yang umum). Proses ini tidak akan sesat dan salah. Demikian inilah makna QS. Thâhâ [20]: 50 dan QS. al-A'lâ [87]: 5.[205]

Manusia akan baik dan bahagia jika ia membangun kemitraan dengan lingkungan sosial yang baik, di mana aturan-aturan yang benar ditegakkan. Aturan yang benar adalah aturan yang sesuai dengan watak manusia sebagai makhluk alamiah. Karena itu, sebagai makhluk sosial, manusia yang baik adalah ia yang dapat memenuhi kebutuhan hakikinya sesuai dengan aksioma alamiahnya, yaitu kebutuhan yang dituntut oleh jiwa kemanusiaannya—bukan nafsu hewaninya—serta dibenarkan oleh akal yang dapat membedakan antara yang baik/bermanfaat dan buruk/berbahaya.

Dari keterangan tersebut, Thabâthabâ'î berkesimpulan bahwa agama yang wajib diikuti adalah agama yang sesuai dengan watak dasar alam. Jadi, agama sebagai *fithrah* adalah agama yang aturan-aturannya mendorong manusia untuk kembali ke watak dasarnya sebagai makhluk alami, yaitu yang tumbuh dan berkembang secara teratur sampai ia membuahkan hasil yang bermanfaat, sehingga ia mendapat kebahagiaan dan membahagiakan. Hal ini sebagaimana ditegaskan QS. al-Rûm [30]: 30.[206]

Thabâthabâ'î menyatakan bahwa sesuatu yang *fithri* tidak akan berubah dengan perubahan atau bergantinya tempat, keadaan, dan hal-hal yang parsial. Juga tidak berubah meskipun individu-individunya berbeda, maksud dan tujuannya.[207] *Fithrah* bagaikan agama yang tetap tidak berubah, meski nabi dan masyarakatnya berbeda-beda, baik ruang maupun waktunya. Akan tetapi karena manusia adalah makhluk sosial yang berpikir, maka *fithrah* itu berdialektika dengan faktor eksternal. Faktor sosial dapat menjadikan *fithrah* manusia rusak, sehingga tidak dapat berfungsi dengan baik. Mungkin karena itulah Thabâthabâ'î memperkenalkan adanya *fithrah salîmah.*[208]

Untuk itulah perubahan sosial yang mengiringi perjalanan hidup manusia—sebagai sesuatu yang niscaya—harus terus didampingi dengan *syarî'ah* yang juga berbeda-beda, tetapi *syarî'ah* tersebut tidak bertentangan dengan *dîn* yang *fithrah*. Dari sini wahyu dan *nubuwwah* menjadi suatu keharusan. Agama—yang di dalamnya ada *syarî'ah* yang benar—menurut Thabâthabâ'î harus berdasarkan wahyu, tidak cukup berdasar akal saja, meskipun wahyu ataupun *nubuwwah* tersebut tidak akan menambah sifat insani dari manusia.[209]

BAB 2

Penjelasan Thabâthabâ'î ini paralel dengan ayat-ayat yang mengisahkan perjalanan hidup Ibrahim yang ketika pada usia muda dan belum mendapat wahyu, sudah dapat memberikan penilaian atas praktik agama yang dijalankan oleh "ayah" dan kaumnya. Akan tetapi, agar *fithrah* tersebut tetap terpelihara, Ibrahim kemudian dibimbing dengan wahyu. Sebab, bila tidak dibimbing dengan wahyu, maka kecenderungan yang *fithri* tersebut dapat menjadi tidak *hanîf*.

Penilaian Ibrahim atas kesesatan "ayah" dan kaumnya yang menyembah Tuhan melalui mediasi patung dan pernyataannya bahwa Tuhan yang benar adalah Yang Menciptakan langit dan bumi menunjukkan bahwa salah satu *fithrah* manusia adalah beriman kepada Allah. Karena sebagai *fithrah*, maka menurut Thabâthabâ'î, beriman kepada-Nya tidak membutuhkan bukti kenabian dan argumen dari risalah.[210] Kisah Ibrahim di masa mudanya juga menunjukkan bahwa *fithrah* manusia yang belum tercemar (*fithrah salîmah*) dengan sendirinya dapat menunjukkan bukti-bukti akan kebenaran dan kesesatan praktik hidup, termasuk praktik keagamaan.

Dengan pendapatnya ini, Thabâthabâ'î memperkenalkan dua jenis monoteisme, yaitu monoteisme esensi dan monoteisme empiris. Ibrahim menganut monoteisme esensi dan empiris, sementara masyarakat pada masanya hanya menganut monoteisme esensi. Terjadinya deviasi pada tauhid empiris, bukan saja tidak menyebabkan masyarakat penyembah berhala dianggap sebagai tidak bertuhan, tetapi juga hal itu sangat mungkin terjadi karena proses evolusi manusia tidak sebagaimana pada dunia hewan atau tumbuhan yang berjalan secara konstan. Manusia adalah

makhluk sosial yang mempunyai pikiran. Pikiran dan pergaulannya inilah yang menjadi salah satu faktor terjadinya tauhid esensi tidak berdampak langsung pada tauhid empiris. Karena itulah dalam rekaman perjalanan spiritual Ibrahim, *fithrah* dikaitkan dengan *hanîf*. *Fithrah* yang *hanîf* inilah yang dimaksud Thabâthabâ'î dengan *fithrah salîmah*. Sementara, *fithrah* yang tidak *hanîf*, berarti *fithrah* yang *fâsidah* (rusak).

2. Tauhid

a) Makna Tauhid

Ibrahim adalah satu-satunya nabi yang petualangan teologisnya diungkap dalam al-Qur'an. Ia bukan saja melakukan kritik atas kepercayaan dan praktik keagamaan masyarakat pada masanya, tetapi lebih dari itu, ia dianggap sebagai penemu formula monoteisme atau tauhid sehingga ia mendapat predikat sebagai *Bapak Monoteisme* yang kemudian menjadi model kepercayaan bagi nabi-nabi sesudahnya hingga Muhammad. Model kepercayaan seperti itulah yang menjadikan *millah Ibrâhîm* disebut sebagai agama tauhid atau *dîn wâhid*.

Tauhid atau monoteis adalah keyakinan akan satu Tuhan, Pencipta dan Pemelihara alam semesta. Sebagaimana dikemukakan sebelumnya bahwa kepercayaan kepada Tuhan Yang Esa ini merupakan sesuatu yang *fithri* bagi manusia, meskipun apabila hal itu tidak dipelihara dan dibimbing, dapat saja terabaikan dan tidak tumbuh dengan baik atau bahkan sampai hilang. Thabâthabâ'î bahkan menegaskan bahwa bahkan orang musyrik pun masih memiliki kepercayaan seperti ini.

Sebagaimana disebutkan sebelumnya, setelah Nuh terdapat masa panjang di mana banyak nabi yang diutus Allah untuk membimbing manusia kepada Tuhan dan jalan yang lurus. Meskipun demikian, syirik dan penyembahan berhala terus berlangsung dan berkembang. Penganutnya ternyata tidak banyak belajar dari umat sebelumnya yang dibinasakan. Karena itu, dengan kebijakan-Nya, Allah mengutus Ibrahim. Sejak Ibrahim inilah masyarakat penentangnya tidak mengalami nasib tragis (dibinasakan secara total) sebagaimana umat-umat sebelumnya. Hal ini karena pengenalan Tuhan memasuki fase baru.[211]

Fase baru dalam uraian tauhid dimulai ketika Ibrahim tampil dalam pentas sejarah. Ibrahim bukan saja memperlihatkan konsep ketuhanan Yang Esa secara deskriptif, tetapi juga lebih jauh menampakkan bagaimana praktik penyembahan terhadap-Nya.[212] Pada satu sisi, Ibrahim menjelaskan Tuhan yang sebenarnya dengan disertai keterangan tentang sifat-sifat-Nya, dan pada sisi lain juga menjelaskan cara beribadah kepada-Nya. Karena itu dalam fase kehidupannya, berhala dan praktik kemusyrikan diperkenalkan, dua hal yang sebelumnya tidak dimunculkan dalam uraian mengenai tauhid kepada Allah.

Ibrahim merupakan Bapak Monoteisme sejati yang menjadi acuan bagi nabi-nabi yang datang berikutnya. Ajakan kepada tauhid inilah yang selalu disampaikan oleh setiap nabi sepanjang sejarahnya hingga Muhammad. Sebagaimana dijelaskan sebelumnya, tauhid bukan saja ajaran fundamental dari seluruh nabi yang sesuai dengan *fithrah* manusia, tetapi juga menjadi ukuran bagi ke-*hanîf*-an seseorang. Tauhid menjadi inti pokok pandangan mengenai ketuhanan agama Allah sebagaimana dipresentasikan oleh

Ibrahim. Tauhid adalah salah satu unsur pokok dalam *millah Ibrâhîm.*

Dari kepercayaan dan praktik ibadah Ibrahim itu kemudian dikenal dua macam tauhid, yaitu tauhid *ulûhiyyah* dan *rubûbiyyah.* Pada fase sebelumnya, Tuhan hanya diperkenalkan ke-*Ilâhiyah*-an-Nya saja, sementara ke-*Rubûbiyyah*-an-Nya tidak. Dalam QS. al-Baqarah [2]: 260 dijelaskan bahwa Ibrahim adalah satu-satunya nabi yang memohon kepada Allah untuk diperlihatkan bagaimana caranya menghidupkan sesuatu yang mati dan Allah memenuhi permohonannya itu.[213] Ayat ini berada dalam rangkaian ayat yang menjelaskan argumen yang dikemukakan Ibrahim mengenai ke-*Rubûbiyyah*-an Tuhannya.[214]

Untuk mendeskripsikan keesaan Tuhan, al-Qur'an menggunakan dua istilah, yaitu *a<u>h</u>ad* seperti dalam QS. al-Ikhlâsh [112]: 1 dan *wâ<u>h</u>id* seperti dalam QS. al-Baqarah [2]:163.

b) Bukti-Bukti Keesaan Tuhan

Sebagaimana dikemukakan sebelumnya, bahwa kepercayaan kepada Allah Yang Esa adalah sesuatu yang *fithri.* Menurut Thabâthabâ'î, setiap manusia yang memandang alam dan bahkan dirinya secara *fithriyah* akan mengakui adanya Sang Pencipta. Apa pun yang ditemui di alam ini adalah manifestasi dari ciptaan Tuhan. QS. al-Zukhruf [43]: 87 menegaskan "Dan sungguh jika kamu bertanya kepada mereka: Siapakah yang menciptakan mereka, niscaya mereka menjawab: Allah." Orang-orang musyrik itu mengakui bahwa tidak ada pencipta dan pemelihara selain Allah.[215] Hal ini ditegaskan lagi dalam al-Qur'an surat yang sama ayat lima. Menurut Thabâthabâ'î, mereka mengakui

bahwa Allah adalah *khaliq al-kulli*.[216] Kedua ayat tersebut menguatkan akan kefitrian tersebut. Bahkan Allah bukan sekadar mencipta makhluk, tetapi lebih dari itu yaitu memberi sistem yang dapat membuatnya berfungsi secara sempurna, sebagaimana ditegaskan dalam QS. Thâhâ [20]: 50.[217] Namun, kalau kemudian *fithrah* tersebut berubah dan tidak terpelihara dengan baik sehingga dilalaikan dan atau menyimpang, maka hal itu disebabkan faktor manusia sendiri dan lingkungannya yang tidak mendukung.

c) Macam-macam Monoteisme

Pengertian monoteis (tauhid) sebagaimana dikemukakan sebelumnya memiliki konsekuensi pada lahirnya *Tauhîd 'amali* dan *Tauhîd 'ibâdah*. *Tauhîd 'amali* adalah melakukan segala perbuatan baik dengan motif mencari *ridlâ* Allah dan meraih pahala akhirat dengan tidak mengikuti hawa-nafsu dan syirik kepada-Nya. Dalil pengertian tersebut adalah QS. an-Nisâ' [4]: 36 yang dalam penutup ayatnya diakhiri dengan ungkapan "Allah tidak menyukai orang-orang yang sombong dan membangga-banggakan diri". Penutup ayat ini, menurut Thabâthabâ'î merupakan *'illat* atas ungkapan "Sembahlah Allah dan janganlah kamu mempersekutukan-Nya". [218] Karena itu, kikir dan orang yang berinfak karena riya termasuk menyekutukan Allah dan tidak menyembah-Nya.

Dengan demikian, *Tauhîd 'amali* adalah meninggalkan ibadah karena selain Allah, bukan sekadar meyakini keesaan-Nya[219] yang disertai dengan perbuatan *ihsân*, terutama terhadap kedua orangtua, kerabat, anak yatim, orang-orang miskin, tetangga dekat dan tetangga jauh, teman sejawat, *ibnu sabîl* dan hamba sahaya (atau semua

yang menjadi tanggungjawab pemiliknya untuk memelihara, merawat dan menjaganya).

Ibrahim—sebagaimana dijelaskan pada uraian sebelumnya—bukan saja menentang kemusyrikan, tetapi ia masih berbuat *i<u>h</u>sân* kepada "ayah" dan masyarakatnya yang telah membakar dan mengusirnya dari tanah kelahirannya. Inilah refleksi atau cerminan orang yang bertauhid.

Konsekuensi kedua dari kepercayaan monoteis adalah bertauhid *'ibâdah*, yaitu mencegah dari beribadah kepada selain Allah. Para penyembah berhala, yang menganut agama *watsani* ("penyembah berhala"), menurut Thabâthabâ'î sudah bertauhid zat, tetapi mereka melakukan *isyrâk* (menyekutukan) dalam ibadah.[220] Mereka benar meyakini adanya Tuhan, tetapi cara beribadah kepada-Nya tidak tepat, sehingga mereka terjatuh pada kemusyrikan. Menurut Thabâthabâ'î, orang-orang *watsani* (penyembah berhala) tidak mengingkari eksistensi Allah sebagai pencipta alam, tetapi mereka mengingkari *tau<u>h</u>îd rubûbiyyah** dan *tau<u>h</u>îd 'ibâdah*.[221]

Sebagaimana tampak dalam sejarah kehidupan Ibrahim, masyarakatnya adalah para penyembah berhala. Tuhan divisualisasikan dalam bentuk patung-patung sesuai dengan pemahaman mereka dan patung-patung tersebut diyakini memiliki peran bagi penyembahnya. Karena itu, tauhid ibadah merupakan salah satu dari ketetapan Islam, sehingga siapa pun yang mengklaim sebagai pengikut dan

---

* Tauhid *rubûbiyyah* ada dua macam: *khalqiyyah* (meyakini bahwa hanya Allah yang menciptakan dan mengatur alam semesta) dan *syar'iyyah* (meyakini bahwa hanya Allah yang membuat dan mengatur syariat). Tauhid ibadah bermakna meyakini bahwa hanya Allah yang berhak menjadi orientasi ibadahnya. (Baca Shodiq dan Shalahuddin Chaery, *Kamus Istilah Agama* (Jakarta, CV Sienttarama, 1983, h. 370-1)

penerus Ibrahim, ia akan mempraktikkan apa yang pernah dimiliki dan dilakukan Ibrahim. Oleh karena itu, Ibrahim adalah seorang Muslim[222] yang ber-*tauhîd 'amali* dan *'ibâdah.*[223]

3. *Hanîf*

Ketika Ibrahim melakukan petualangan teologis dengan memperhatikan benda-benda alam dan ia menemukan pemahaman ketuhanannya, Ibrahim mendapat predikat sebagai seorang yang *hanîf*. Dari sana kemudian agama Ibrahim disebut bukan hanya agama *fithrah* (*dîn al-fithrah*), tetapi juga agama *hanîf* (*dîn al-hanîf*). Agama *fithrah* dan *hanîf* itulah agama yang *haqq* (*dîn al-haqq*).[224] Karena itulah, sebagaimana ditegaskan sebelumnya, Thabâthabâ'î menyebut Ibrahim sebagai *shâhib al-millah al-hanîfiyyah.* [225]

Mengutip pendapat ulama, menurut Thabâthabâ'î, kata *hanîf* berasal dari kata kerja *hanafa* yang berarti condong atau cenderung ke tengah, seperti condongnya dua tungkai kaki ke tengah. *Hanafa* juga berarti cenderung (menjauh) dari dua sisi ekstrem dan berlebihan (mengarah) ke tengah dan kepada yang benar. Dari pengertian itu, maka maksud kata *hanafa* adalah condong kepada *istiqâmah* dan keadilan atau kebenaran.[226] Bentuk *mashdar* dari kata *hanafa* adalah *hanîfan*, yang bentuk pluralnya adalah *hunafâ'*.

Kata *hanîf* baru muncul dan menjadi predikat Ibrahim pada QS. al-An'âm [6]: 79, sebagai kesimpulan dari proses berpikir dan zikir yang dilakukan Ibrahim terhadap fenomena tata surya: bintang, bulan dan matahari. Ketiga benda alam tersebut oleh masyarakat pada masa Ibrahim diyakini sebagai Tuhan yang dapat memelihara dan mengatur alam. Menurut Thabâthabâ'î, ungkapan *hanîf* pada ayat tersebut

sebagai penegasan bahwa tiga benda tata surya tersebut tidak memiliki fungsi memelihara alam, baik alam bumi maupun alam manusia.[227] Ketiga benda tersebut merupakan makhluk yang diciptakan.

Dari penegasan itu, maka <u>*hanîf*</u> menurut Thabâthabâ'î, merupakan ungkapan yang bermakna mengembalikan keesaan Allah (tauhid) secara sempurna dalam ke *rubûbiyyah*-an-Nya atau menetapkan *rubûbiyyah* dan *ma'bûdiyyah* kepada Yang Menciptakan langit dan bumi sekaligus menafikan *syirik* dari-Nya. Dengan demikian, beribadah dan menyembahnya seorang hamba kepada Tuhannya adalah hubungan antara hamba yang menyembah dengan Yang Disembah dalam aspek kekuatan dan kehendak-Nya dan berdoa serta kembali kepada-Nya dalam seluruh perbuatannya.[228]

Penjelasan Thabâthabâ'î ini konsisten dengan penjelasan sebelumnya bahwa masyarakat yang menyembah Tuhan dengan mediasi patung bukannya tidak bertauhid, tetapi tauhid mereka tidak sempurna karena tidak terefleksi atau terimplementasi sampai pada cara beribadah kepada-Nya. Mereka hanya bertauhid *ulûhiyyah* dan tidak bertauhid *rubûbiyyah*. Akibatnya mereka salah dalam beribadah kepada-Nya, karena itu mereka tidak <u>*hanîf*</u>.

Dengan demikian *millah Ibrâhîm* yang <u>*hanîf*</u> adalah agama yang jauh dari kemusyrikan dan mengajak kepada ketauhidan secara sempurna atau lengkap: *ulûhiyyah* dan *rubûbiyyah*. Tauhid yang seperti ini yang merupakan representasi dari agama *fithrah*, agama yang sesuai dengan watak dasar manusia. Agama *fithrah* itulah yang disebut Islam, karena ajaran Islam selalu berada pada posisi yang seim-

bang.[229] Agama seperti itulah agama yang *ẖaq* dan itulah agama Allah dan jalan-Nya.[230]

Ajaran Ibrahim yang demikian ini yang kemudian menjadi model dan standar bagi keberagamaan para nabi dan umat manusia setelahnya, sehingga orang-orang yang mengikuti Ibrahim, seperti berhaji dan khitan, dikatakan telah mengikuti agama Ibrahim.[231] Ketika Muhammad berdakwah di Makkah kepada orang-orang musyrik, ia memperkenalkan agamanya yang berbeda dengan agama masyarakat Makkah. Agamanya adalah menyembah Allah secara benar, tidak menyembah selain Allah yang tidak dapat memberi manfaat dan *madharat*. Itulah agama *ẖanîf*.[232]

Argumen yang digunakan Muhammad kepada orang musyrik Makkah mengenai Tuhan sama seperti argumen yang dibangun Ibrahim ketika menyatakan kesesatan kaumnya. Karena itu pada QS. al-An'âm [6]: 161-3 Muhammad dengan tegas menyatakan bahwa Tuhan telah memberi petunjuk kepadanya untuk mengikuti jalan yang lurus (*shirâth al-mustaqîm*), yaitu agama Ibrahim yang *ẖanîf* dan tidak musyrik.

Agama yang terbaik menurut Thabâthabâ'î adalah tunduk atau pasrah kepada Allah, merendah kepada-Nya dan berbuat sesuai dengan tuntunan agama Ibrahim yang *ẖanîf*, yaitu agama *fithrah*.[233] Agama seperti inilah yang dianut oleh nabi-nabi setelah Ibrahim.

Sebagaimana fase lanjut dari perjalanan hidup Ibrahim, dakwah yang disampaikan Muhammad tidak hanya terbatas menyampaikan pandangan mengenai tauhid, tetapi juga menyampaikan konsekuensinya, yaitu menjalankan *syarî'ah* agama seperti salat, zakat, dan haji. Maka agama

ḫanîf yang juga agama Ibrahim adalah agama yang mengajarkan akidah dan hukum atau *syarî'ah* secara benar dan bersama-sama. Dengan demikian, *ḫanîf* bukan semata-mata tidak musyrik, tetapi juga secara konsisten menjalankan perintah agama. *Millah Ibrâhîm* yang *ḫanîf*, bukan sekadar *faith* atau kepercayaan yang benar, tetapi juga menjalankan *syarî'ah* yang ada di dalamnya atau praktik hidup yang benar. Akidah dan hukum merupakan satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan.

4. Islam

Menurut al-Qur'an, Ibrahim merupakan orang pertama yang menyebut agama Tuhan dengan nama Islam dan pemeluk atau pengikutnya sebagai Muslim. Setelah melalui perjuangan yang panjang dan penuh tantangan, meninggalkan keluarga dan kampung halamannya, Ibrahim mendapat predikat sebagai teladan utama, contoh orang yang pasrah sepenuhnya kepada Allah. Meskipun sudah mendapat gelar sebagai *uswah ḫasanah*, namun Ibrahim belum mendapat predikat sebagai Muslim. Ibrahim dan Isma'il baru mendapat predikat Muslim setelah ia melaksanakan perintah Allah, yakni menyembelih anaknya dan membangun Ka'bah kembali.

Setelah tuntas menunaikan dua perintah yang berat tersebut, Ibrahim berdoa agar ia dan anaknya dijadikan sebagai "orang yang tunduk patuh (Islam) kepada-Nya".[234]

* Hukum Allah secara garis besar dibagi dua macam: *takwini* (kreatif) dan *tasyri'i* (legislatif), Hukum *takwini* adalah hukum yang harus dipelajari melalui analisis, penelitian, dan eksperimen sehingga ditemukan hukum-hukum kausalitas. Hukum ini bersifat universal, berlaku baik bagi orang kafir maupun orang beriman. Adapun hukum *tasyri'i* adalah hukum Allah yang bersifat normatif di mana hanya orang beriman yang diperintahkan patuh terhadapnya, seperti salat, puasa, zakat, dll.

Ketika doa itu dipanjatkan, Allah memanggil Ibrahim, "Islamlah kamu." Ibrahim menjawab; "Aku berislam kepada Tuhan Semesta Alam."[235] Mengapa Ibrahim masih diperintahkan berislam, padahal ia sudah melaksanakan atau mematuhi semua perintah Allah? Untuk menjawab pertanyaan ini, Thabâthabâ'î menjelaskan tentang *hierarki* keislaman dan keimanan.[236]

Menurut Thabâthabâ'î, *Islâm, taslîm* dan *istislâm* merupakan tiga kata dengan satu makna. Islam adalah patuh dan menerima hukum-hukum Allah, baik yang *takwîni** seperti *qadar* dan *qadhâ* maupun yang *tasyri'î* seperti perintah dan larangan. Lebih lanjut ia menegaskan bahwa Islam itu bertingkat-tingkat atau ada hierarkinya. Berikut ini adalah hierarki Islam menurut Thabâthabâ'î:

1. Menerima dan mematuhi (secara) lahiriah berbagai perintah dan larangan dengan (cukup) mengucapkan dua *kalimah syahadat*, tidak jadi masalah apakah ucapannya itu dibacakan dengan sepenuh hati ataupun tidak. Islam seperti inilah menurut Thabâthabâ'î yang dimaksud oleh QS. al-Hujurât [49]: 14:

   > "Orang-orang Arab Badui itu berkata: "Kami telah beriman". Katakanlah (kepada mereka): 'Kamu belum beriman, tetapi katakanlah "kami telah tunduk", karena iman itu belum masuk ke dalam hatimu."

   Islam dengan pengertian ini merupakan peringkat pertama dari makna iman, yaitu ketundukan hati secara *ijmâl* (global-general) dengan hanya menampakkan *syahadat* dan mengekspresikannya dalam tingkah laku yang umum.

2. Islam tingkat pertama tadi diikuti dengan peringkat kedua dari iman, yaitu kepasrahan dan ketundukan hati untuk menerima keyakinan yang benar secara terperinci dengan diikuti oleh amal-amal saleh, meskipun sewaktu-waktu mungkin juga berbuat salah. Allah Ta'ala berfirman tentang sifat orang-orang bertakwa, "(Yaitu) orang-orang yang beriman kepada ayat-ayat Kami dan adalah mereka dahulu orang-orang yang berserah diri (Muslimin—*pen.*)"[237] dan firman-Nya dalam QS. al-Baqarah [2]: 208: "Hai orang-orang beriman, masuklah kamu ke dalam Islam secara keseluruhan." Dari ungkapan ini, menurut Thabâthabâ'î, jelas bahwa Islam yang datang setelah iman ini bukanlah Islam pada tingkat pertama. Setelah Islam ini, hadirlah tingkat kedua dari iman, yaitu keyakinan yang penuh dan rinci kepada berbagai hakikat keagamaan. Hal ini sebagaimana ditunjukkan dalam QS. al-Hujurât [49]: 15 dan al-Shâff [61]: 11:

> "Sesungguhnya orang-orang yang beriman itu hanyalah orang-orang yang beriman kepada Allah dan rasul-Nya kemudian mereka tidak ragu dan berjihad dengan harta dan jiwanya di jalan Allah. Mereka itulah orang-orang yang benar."

> "(Yaitu) kamu beriman kepada Allah dan rasul-Nya dan berjihad di jalan Allah dengan harta dan jiwamu".

Pada level ini, orang-orang yang beriman diberi petunjuk (*irsyâd*) kepada iman, yang tentu bukan iman sebelumnya.

3. Peringkat kedua dari iman tersebut membawa kita kepada Islam pada tingkat yang ketiga, yaitu ketika jiwa sudah dipenuhi dengan iman di atas kemudian mulai berakhlak sesuai dengan tuntutan atau berdasarkan iman tersebut, sehingga tunduklah kepadanya seluruh kekuatan hewani dan berbagai kejahatan lainnya. Ketika Islam dan iman sudah demikian, maka seseorang menyembah Allah, seolah-olah melihat-Nya dan seandainya ia—seolah—tidak melihat-Nya, ia merasa Allah mengawasinya. Dalam batinnya yang paling dalam tidak ada hal lain kecuali tunduk pada perintah dan larangan-Nya atau tidak ada kekecewaan kepada ketentuan-Nya. Dalam QS. al-Nisâ‘ [4]: 65 Allah berfirman:

   > "Maka demi Tuhanmu, mereka (pada hakikatnya) tidak beriman hingga mereka menjadikan kamu hakim terhadap perkara yang mereka perselisihkan, kemudian mereka tidak merasa dalam hati mereka sesuatu keberatan terhadap putusan yang kamu berikan, dan mereka menerima dengan sepenuhnya (pasrah dengan pasrah sebenarnya, *yusallimû taslîmâ*)."

   Ini adalah peringkat ketiga dari iman. Buah dari peringkat ini adalah lahirnya akhlak-akhlak utama, seperti rela dan pasrah, kritik diri dan sabar, zuhud dan hati-hati, dan cinta dan benci karena Allah. Hal ini seperti ditegaskan QS. al-Mukminûn [23]: 1-3 dan al-Baqarah [2]: 132 yang menjelaskan perintah Allah kepada Ibrahim untuk Islam.

4. Pada peringkat ketiga, hubungan manusia dengan Tuhannya adalah bagaikan hubungan budak dengan tuannya, yakni melakukan penyembahan dengan sepenuh

BAB 2

hati, pasrah terhadap apa saja yang dikehendaki tuannya. Pada peringkat keempat ini tentu saja hubungannya lebih dari itu. Ia benar-benar melakukan pengabdian dan tunduk sepenuhnya kepada kehendak tuannya, menerima apa yang dicintai dan diridai-Nya. Memang tidak bisa dibandingkan antara kepemilikan dan kekuasaan seorang tuan atas budaknya dengan kepemilikan dan kekuasaan Allah atas makhluk-makhluk-Nya. Sebab Allah adalah penguasa sejati yang tidak ada bandingannya.

Pada tahap ini, pertolongan Allah tampak sebenar-benarnya bahwa Allah adalah pemilik dan penguasa yang hakiki. Tidak ada sesuatu pun dapat memiliki sesuatu kecuali karena Allah. Tidak ada Tuhan selain Dia. Pengungkapan realitas seperti ini, menurut Thabâthabâ'î, merupakan anugerah Allah yang Ia berikan kepada siapa yang dikehendaki-Nya. Orang tidak akan sampai pada peringkat ini semata-mata karena kemauannya sendiri. Mungkin inilah yang dimaksud dengan firman Allah yang menggambarkan doa Ibrahim sebagaimana dalam QS. al-Baqarah [2]: 128 dan 131. Pada peringkat inilah Ibrahim berada. Perintah Islam pada ayat 132, menurut Thabâthabâ'î, menunjukkan *perintah tasyri'î* dan bukan *takwinî*; atau merupakan *perintah legislatif* dan bukan *perintah kreatif*. Sebab Ibrahim sudah Islam atas pilihannya sendiri dengan memenuhi panggilan Allah dan melaksanakan perintah-Nya. Dan itulah perintah yang diterimanya pada awal kehidupannya. Hal ini berbeda dengan doa yang Ibrahim panjatkan. Sebab pada doanya ia menyertakan untuk diberi petunjuk cara pengabdian kepada-Nya. Permohonan ini jelas

bukan sesuatu yang sudah dimilikinya. Ia memohonkan sesuatu yang tidak berada dalam kemampuannya. Pendeknya, Islam dalam doa Ibrahim adalah Islam pada peringkat keempat dan yang paling tinggi. Tingkat Islam ini diikuti dengan tingkat iman yang keempat. Pada tingkat ini, seluruh keadaan dan perbuatannya dipenuhi oleh keadaan yang disebut di atas. Allah berfirman dalam QS. Yûnus [10]: 62:

> "Ingatlah, sesungguhnya wali-wali Allah itu tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak (pula) mereka bersedih hati. (Yaitu) orang-orang yang beriman dan mereka selalu bertakwa."

Orang-orang beriman yang disebutkan dalam ayat tersebut sudah berada pada tingkat keyakinan bahwa tidak ada suatu pun yang terlepas dari Allah. Tidak ada suatu peristiwa pun terjadi tanpa seizin Allah. Karena itu mereka tidak berduka cita karena ada hal yang dibenci menimpa mereka. Tidak juga takut karena ancaman bahaya yang menghadang mereka. Inilah iman yang datang setelah Allah melimpahkan anugerah-Nya.[238]

Macam-macam tingkatan Islam dan iman dan seolah keduanya sama pada satu sisi, namun berbeda pada sisi lain, karena memang pengungkapan kedua kata tersebut dalam al-Qur'an terkadang bersama-sama, tetapi juga terkadang tidak. Sebagai contoh, kata Islam dipergunakan dalam posisi lebih rendah dari iman, seperti Islamnya orang Arab Badui. Sementara pada kasus Ibrahim yang sudah jelas-jelas Muslim, Tuhan masih menyuruhnya untuk Islam lagi. Tentu makna Islam yang kedua lebih tinggi dari Islam

yang pertama, karena al-Qur'an tidak mengulang kata yang sama untuk makna yang sama juga.

Dari berbagai peringkat dan pengertian Islam dan iman di atas, Thabâthabâ'î menyimpulkan bahwa masing-masing dari peringkat Islam dan iman merupakan bandingan dengan *kufur* dan *syirik*. Dari sana dapat dimengerti, kata Thabâthabâ'î, bahwa Islam dan iman memang memiliki makna yang rumit, kompleks, berjalin berkelindan, dan sulit dipilah-pilah.[239] Islam yang diyakini dan dipraktikkan Ibrahim adalah Islam pada level tertinggi.

Dari uraian Thabâthabâ'î itu tampaklah hakikat Islam, baik sebagai sikap jiwa seseorang, maupun sebagai nama sebuah agama. Sikap jiwa dan agama Islam adalah yang mengajarkan penyerahan diri secara total kepada Allah dengan menerima dan melaksanakan semua hukum-hukum-Nya, baik yang *takwinî* maupun yang *tasyri'î*. Untuk menjadi Muslim sebagaimana Ibrahim itu tentu tidak mudah, apalagi kemusliman itu disertai dengan berbagai cobaan. Itulah maknanya bahwa Islam seperti Ibrahim harus diperjuangkan terus-menerus agar terjaga. Kualitas Islam seperti itulah yang diingatkan kembali oleh Muhammad, baik melalui al-Qur'an maupun Sunnahnya. Karena itu, kritik kepada orang Yahudi dan Nasrani juga dapat dialamatkan kepada setiap orang yang non-Yahudi dan Nasrani.

5. Iman

Sebagaimana terungkap sebelumnya bahwa Ibrahim adalah seorang nabi yang berislam secara total. Keislaman Ibrahim yang demikian itu, karena Ibrahim beriman secara penuh. Thabâthabâ'î mengemukakan bahwa iman ada-

lah konsistensi antara pengetahuan dan perbuatan. Dalam ungkapannya yang lain, iman adalah pembenaran terhadap sesuatu disertai melakukan konsekuensinya.[240] Karena itu, perbuatan saja tanpa disertai pengetahuan tidak bisa disebut iman. Hal ini sebagaimana ditegaskan dalam QS. al-Naml [27]: 14, QS. Muhammad [47]: 25 dan 32 dan QS. al-Jâtsiyât [45]: 23.[241] Ayat-ayat tersebut, menurut Thabâthabâ'î, menunjukkan bahwa *irtidâd* (murtad: keluar dari Islam dengan mengingkari semua ajaran Islam, baik dalam keyakinan, ucapan, maupun perbuatan), *kufr*, *juhûd* (ingkar) dan *dhalâl* (sesat, keliru, bingung) tetap terjadi meskipun pelakunya memiliki pengetahuan.[242]

Lebih jauh, Thabâthabâ'î menegaskan bahwa pengetahuan dan kemantapan seseorang terhadap sesuatu itu *haqq*, tidak cukup dalam menghasilkan iman. Dia hanya diberi sifat beriman. Merupakan suatu keniscayaan, pengetahuan itu disertai pelaksanaan apa yang diketahuinya dengan sepenuh hati, sehingga tampak dalam perilaku, meskipun hanya secara general. Thabâthabâ'î mencontohkan iman seperti ini dengan pernyataannya bahwa pengetahuan bahwa Allah itu Tuhan, tidak ada tuhan selain-Nya, yang kemudian diikuti dengan hanya menyembah dan beribadah kepada-Nya maka ia layak disebut *mu'min*. Bila pengetahuan mengenai Tuhan tersebut tidak disertai bukti-bukti lahiriah, ia baru disebut *'alim* dan bukan *mu'min*.

Karena itu, kelirulah pendapat yang menyatakan bahwa iman hanyalah pengetahuan dan pembenaran. Sebab ilmu (pengetahuan) dimiliki juga oleh seorang yang kafir. Tidak benar juga pendapat yang menyatakan bahwa iman itu hanya perbuatan tanpa pengetahuan, sebab orang munafik juga berbuat sesuatu, tetapi tidak berpengetahuan.[243]

Dari pengertian tersebut, iman kepada Allah berarti meyakini keesaan-Nya dan melaksanakan agama yang disyariatkan-Nya. Iman kepada rasul berarti meyakini bahwa ia adalah rasul yang diutus oleh Allah. Ia memerintah apa yang diperintahkan oleh Allah dan ia juga melarang apa yang dilarang oleh-Nya serta ia juga menghukumi sesuatu sesuai dengan hukum yang berasal dari Allah. Selanjutnya, taat kepada Allah menuntut kesesuaian perbuatan dengan aturan yang disyariatkan-Nya, sedangkan taat kepada rasul bermakna menerima seluruh hukumnya dan memutuskan perkara sesuai dengannya.

Pengertian iman tersebut diperoleh karena iman bukan sekadar sesuatu yang melekat di hati dan tidak dapat dilihat, tetapi sesuatu yang tampak karena dampaknya yang empiris. Sebagai contoh, dampak iman kepada Allah adalah lahirnya amal-amal saleh dan sifat-sifat ruhani yang halus, seperti harap-harap cemas, khusyuk dan ikhlas. Karena itu, seseorang baru mendapat predikat sebagai *mu'min* apabila segala perbuatannya didasarkan pada apa yang diyakini dalam hatinya. Dengan demikian, ia akan menjadi orang yang khusyuk dalam ibadahnya dan akan menjauhi segala hal yang tidak berguna.[244] Iman tanpa bukti empiris (amal) atau sebaliknya, menurut Thabâthabâ'î tidak berpahala. Orang yang melakukannya dinilai zalim. Hal ini berdasarkan QS. al-Kahfi [18]: 29.[245]

Beriman dan taat kepada Allah sumbernya adalah agama dan syariat-Nya yang biasanya tertuang dalam kitab suci, sedangkan iman dan taat kepada rasul sumbernya adalah informasi yang berasal darinya. Pemahaman seperti ini dikemukakan Thabâthabâ'î ketika ia menjelaskan QS. al-Nûr [24]: 47.[246]

Pengertian iman tersebut seolah mempersamakan antara iman dengan Islam. Namun bila diselidiki, keduanya memiliki perbedaan. Perbedaan antara iman dan Islam adalah: *Pertama*, Islam adalah kepasrahan dari sudut perbuatan dan lahiriah tubuh, sedangkan iman adalah persoalan hati. *Kedua*, iman adalah persoalan hati, keyakinan (*i'tiqâd*) dan ketundukan batin yang berimplikasi secara lahiriah. Iman juga berarti mengikatkan hati dengan agama yang terejawantahkan secara empirik. Karena itu orang-orang yang beriman, baik laki-laki maupun perempuan, adalah mereka yang hatinya terikat pada agama dengan bukti perbuatan. Sedangkan Islam adalah kepasrahan perbuatan kepada agama dengan melakukan semua perintah. Karena itu orang-orang Islam, baik laki-laki maupun perempuan adalah yang pasrah dalam menjalankan perintah agama tersebut. Dari perbedaan ini, Thabâthabâ'î menyimpulkan bahwa setiap mukmin adalah Muslim, tetapi tidak sebaliknya.[247]

Sebagaimana Islam yang benar adalah totalitas dalam penyerahan dan pengabdian kepada Allah, demikian juga iman. Iman yang benar adalah iman yang utuh, tidak membeda-bedakan antara satu ketentuan Allah dengan ketentuan lainnya, karena sejatinya semua bersumber dari Allah Swt. Beriman kepada sebagian ketentuan Allah dan tidak pada sebagian lainnya dinilai oleh al-Qur'an sebagai kekafiran.

Ketika menafsirkan QS. al-Nisâ' [3]: 150-152, Thabâthabâ'î menyatakan bahwa orang Yahudi beriman kepada Musa, tetapi mereka kafir terhadap Isa dan Muhammad. Orang Nasrani juga beriman kepada Musa dan Isa, tetapi mereka kafir kepada Muhammad. Iman yang tidak utuh ini

menyebabkan mereka secara mutlak disebut sebagai kafir. Sebab *nubuwwah* atau kerisalahan adalah satu kesatuan paket dari Allah.[248] Demikian juga dipandang kafir, orang yang tidak beriman kepada Allah dan hari akhir, yang tidak mengharamkan apa yang diharamkan oleh Allah dan rasul-Nya dan tidak beragama dengan agama yang benar.[249] Seperti orang yang mengatakan; "Kami sekali-kali tidak akan disentuh neraka kecuali selama beberapa hari saja";[250] dan "Dan mereka (Yahudi dan Nasrani) berkata: "Sekali-kali tidak akan masuk surga kecuali orang-orang (yang beragama) Yahudi atau Nasrani",[251] membolehkan khamr, daging babi dan lain-lain.[252]

Orang-orang yang imannya utuh, menurut Thabâthabâ'î akan memiliki sifat seperti dijelaskan dalam QS. at-Taubah [9]: 71, QS. al-Mukminûn [23]: 57-61, QS. al-Na<u>h</u>l [16]: 97, dan QS. al-Ra'd [13]: 28-29. Sifat-sifat tersebut antara lain adalah suka menolong, mengerjakan *amar ma'ruf* dan *nahi mungkar*, mendirikan salat, menunaikan zakat, mau memberi sesuatu yang dianugerahkan Allah, berhati-hati dalam berperilaku, segera dalam melakukan kebaikan, dan lain-lain. Dengan beriman dan beramal saleh tersebut, orang-orang yang beriman akan mendapat kehidupan yang baik (*<u>h</u>ayâtan thayyibah*), kebahagiaan, tidak khawatir dalam menjalani hidup dan tidak akan bersedih lama-lama.

Di samping beberapa sifat dan nikmat tersebut, Thabâthabâ'î menghimpun beberapa sifat lain yang dimiliki oleh orang-orang yang beriman secara utuh dan beramal saleh, yaitu orang tersebut akan bersabar, semata-mata karena mencari rida Allah,[253] ketika memberi sesuatu, motivasinya tidak lain karena Allah,[254] akan mendapat pahala dari Allah,[255] selalu menghiasi diri dengan perkataan baik dan

BAB 2

mengedepankan amal saleh dan lain-lain.[256] Orang-orang seperti itu, secara psikologis dan fisik, menurut Thabâthabâ'î akan diberi beberapa anugerah, seperti akan bersama-sama dengan orang-orang yang dianugerahi nikmat oleh Allah, yaitu para nabi, *shiddîqîn*, orang-orang yang mati syahid, dan orang-orang yang saleh,[257] akan selalu dalam kasih sayang Allah,[258] akan diberi hikmah dan pengetahuan, dan lain-lain.[259]

D. Universalitas *Millah Ibrâhîm*

Nilai-nilai dasar *millah Ibrâhîm* sebagaimana dikemukakan sebelumnya terangkum dalam ungkapan *kalimatun sawâ'*. Al-Qur'an menggunakan istilah "kalimat" menurut Thabâthabâ'î, sebagai petunjuk bahwa keberadaan kalimat tersebut sebenarnya berlaku di antara orang-orang yang mengaku sebagai Yahudi, Nasrani dan pengikut Muhammad. Ungkapan tersebut memberi makna bahwa mereka tunduk, mengakui, menyebarkan dan akan menyiarkan kalimat tersebut sebagai bentuk kesepakatan bersama. Kalimat tersebut diberi predikat *sawâ'* sebagai petunjuk bahwa kesepakatan tersebut bukan sekadar wacana, tetapi juga disertai *'amal* (aksi atau perbuatan) yang mencerminkan kalimat tersebut.[260] Dari konsistensi tersebut, sebagaimana dikemukakan sebelumnya, Thabâthabâ'î memperkenalkan *tauhid teoritis* (*tauhîd nadharî*) dan *tauhid praktis* (*tauhîd 'amalî*), sehingga ajakan kepada tauhid, bukan sekadar keyakinan (*i'tiqâd*), tetapi juga perbuatan.

Ketika menjelaskan QS. Âli 'Imrân [3]: 64, Thabâthabâ'î mengemukakan bahwa *kalimatun sawâ'* adalah ajaran atau nilai-nilai universal yang diajarkan oleh para nabi se-

BAB 2

perti Nuh, Hud, Shaleh, Ibrahim, Syu'aib, Musa, Isa hingga Muhammad sebagaimana terekam dalam beberapa ayat al-Qur'an.[261] *Kalimatun sawâ'* tersebut adalah *kalimat al-tauhîd*, yaitu *lâ ilâha illallâh, lâ rabba illallâh*, dan *lâ hukma illa lillâh*.[262] Tiga hal tersebut bersifat integral, sehingga meniadakan salah satu di antara ketiganya menjadikan kekafiran seseorang, baik dalam bentuk syirik atau lainnya. Sebab tiga hal itulah yang menjadi cermin kemusliman semua nabi dan para pengikutnya yang benar.[263] Mereka semuanya beragama Islam, agama Allah yang tunggal.[264] Seseorang disebut Muslim bila ia secara utuh dan konsisten beriman kepada Allah, mengakui-Nya sebagai satu-satunya Yang Mahakuasa yang dapat memberi manfaat dan bahaya baginya, dan ia menjalankan hukum-hukum yang disyariatkan-Nya dengan tidak memilih dan memilah. Bila seseorang beriman kepada Allah, tetapi pada saat yang sama memercayai selain-Nya memiliki kekuasaan seperti kekuasaan-Nya, atau tidak utuh dalam mengikuti dan melaksanakan produk aturan Allah, maka ia dianggap bukan Muslim.

Dalam konteks hubungan antara Yahudi, Nasrani, dan Muhammad, *kalimatun sawâ'* berarti bahwa al-Qur'an, Taurat, dan Injil memiliki kesamaan universal, yaitu kalimat tauhid *allâ na'buda illallâh, ilâhunâ wa ilâhukum wâhid, âmannâ unzila ilainâ wa unzila ilaikum* dan *nahnu lahu muslimûn* [265] (Kami tidak menyembah kecuali Allah; Tuhan kami dan tuhan kalian adalah esa; Kami beriman kepada kitab yang kami terima dan kitab yang kalian terima; Kami semua adalah Muslim). Beberapa *kalimat* tersebut dapat dijadikan standar/ukuran untuk menilai keberagamaan

orang-orang Yahudi dan Nasrani atau bahkan umat yang mengklaim sebagai umat Muhammad.

Sebagaimana dikemukakan sebelumnya bahwa agama Allah itu tunggal, yaitu agama tauhid dan itulah agama Ibrahim (*dîn ibrâhîm*)[266] yang wajib diikuti oleh semua manusia.[267] Agama Ibrahim dan orang-orang yang mengikutinya itu disebut Islam[268] dan agama yang *haqq*.[269] Bila dibalik ungkapannya, maka agama Ibrahim adalah agama tauhid atau *dîn al-wahdah*. Agama Ibrahim adalah tunggal, sebagaimana Esa-nya Tuhan yang disembah dalam agama tauhid tersebut. Agama seperti itulah yang harus dipegang oleh siapa pun yang mengklaim sebagai pengikut dan penerus ajaran Ibrahim dan *millah*-nya, kapan pun dan di mana pun, tanpa dibatasi ruang dan waktu. *Millah Ibrâhîm* merupakan prototipe agama Allah yang tunggal, yaitu Islam. Dari sana kemudian Ibrahim disebut sebagai Muslim.

Islam yang menjadi sifat bagi Ibrahim dan menjadi karakter agamanya, dasarnya adalah kepatuhan atau kepasrahan kepada Allah dan merendah pada kekuasaan-Nya. Dengan demikian Ibrahim dapat disebut sebagai peletak dasar keislaman.[270] Menurut Thabathabâ'î, sebaik-baik agama adalah kepasrahan kepada Allah dan merendah kepada-Nya dengan jalan ibadah, berbuat sesuai dengan agama Ibrahim yang *hanîf* dan sesuai dengan *fithrah* manusia.[271]

Model keislaman dan keimanan Ibrahim yang *fithri*, monoteis dan *hanîf* sebagaimana ditegaskan dalam QS. al-Baqarah [2]: 132 dipilih Allah sebagai model bagi nabi-nabi atau rasul sesudahnya.[272] Pilihan tersebut ditegaskan dalam ikatan janji para nabi atau rasul bahwa mereka membenarkan nabi dan rasul yang akan datang sesudahnya dan memperkukuh nabi dan rasul yang datang sebelumnya.

Kesatuan janji (*mîtsâq*) para nabi atau rasul tersebut sebagaimana ditegaskan dalam QS. Âli 'Imrân [4]: 81. Ayat ini, menurut Thabâthabâ'î sebagai respons terhadap Ahli Kitab; Yahudi dan Nasrani yang mengklaim sebagai pengikut Ibrahim, tetapi mereka tidak utuh dalam mempraktikkan agamanya. Salah satunya, mereka membeda-bedakan nabi. Tentu saja hal itu bertentangan dengan konsensus Allah dengan para nabi mereka. Dengan demikian, pada mulanya Yahudi dan Nasrani menganut Islam sebagaimana dianut oleh Musa dan Isa. Akan tetapi, dalam perkembangannya, sebagian mereka menyimpang dari Islam, di antaranya dengan membeda-bedakan nabi tersebut.

Allah membuat perjanjian dengan para nabi-Nya agar mereka beriman kepada seluruh nabi yang datang sebelumnya atau sesudahnya, yaitu dengan membenarkan dan menerima masing-masing dari mereka yang sudah datang dan memberi kabar gembira atas datangnya nabi yang hadir sebelum mereka, seperti pembenaran Isa kepada Musa dan syariatnya serta informasinya bahwa akan datangnya Muhammad. Perjanjian ini berlaku bukan di antara mereka saja, tetapi juga di antara umatnya.[273]

Perjanjian ini sebagai petunjuk bahwa agama yang benar itu tunggal, tidak berbeda antara nabi satu dengan nabi lainnya. Agama yang tunggal adalah agama yang mengajarkan penyerahan diri, ketundukan dan ketaatan secara total kepada Allah. Nuh menyatakan bahwa "Jika kamu berpaling, aku tidak minta upah sedikit pun darimu. Upahku tidak lain hanya dari Allah belaka, dan aku disuruh agar aku termasuk golongan orang-orang yang berserah diri (*min al-muslimîn*)",[274] yaitu menyerahkan diri kepada Allah sesuai kehendak-Nya dan tidak sombong.[275] Ibra-

BAB 2

him dan Ya'qub berwasiat kepada putranya masing-masing agar pasrah dan tunduk kepada-Nya. Hal ini sebagaimana ditegaskan QS. al-Baqarah [2]: 132-133. Semua keluarga Ibrahim, baik Bani Isra'il maupun Bani Ismail, semuanya beragama atau memeluk Islam, tidak agama lainnya, agama yang diperoleh Ibrahim dari Tuhannya.[276] Nabi Yusuf juga berdoa, "Wafatkanlah aku dalam keadaan pasrah (*muslim*) dan gabungkanlah aku dengan orang-orang yang saleh."[277] Islam yang ia panjatkan merupakan derajat Islam yang paling dalam derajatnya dan tinggi tingkatannya, yaitu pasrah secara utuh kepada Allah, di mana seorang hamba tidak lagi melihat eksistensi diri dan dampaknya.[278]

Sebagaimana nabi-nabi sebelumnya, Isa juga membawa ajaran berserah diri kepada Allah. Hal ini sebagaimana ditegaskan Allah dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 52. Menurut Thabâthabâ'î, Islam yang dimaksud dalam ungkapan tersebut adalah pasrah secara mutlak terhadap seluruh apa saja yang dikehendaki Allah.[279] Muhammad sebagai nabi terakhir juga secara tegas menyatakan pasrah dan tunduk kepada Allah (lihat QS. al-Mukmin/al-Ghâfir [40]: 66).

Dari beberapa kutipan ayat dan penafsiran tersebut, dapat dikemukakan kembali bahwa Islam dengan tauhid sebagai ajaran pokoknya merupakan inti *millah Ibrâhîm* atau *dîn Allâh* yang universal. Islam sebagaimana dipraktikkan oleh Ibrahim dan orang-orang yang mengikutinya didasarkan pada iman yang utuh terhadap semua yang berasal dari Allah seperti *nubuwwah* (kenabian), kitab dan hukum-hukum-Nya dengan disertai bukti nyata berupa amal saleh. Islam seperti itulah yang diwariskan Ibrahim kepada anak-anak dan generasi berikutnya pasca-Ibrahim, seperti Ishâq, Ya'qûb dan Ismâîl. Karena itu, klaim yang ti-

dak sesuai dengan aksioma tersebut, meski ia mengaku sebagai pelanjut Ibrahim, dinyatakan tidak berdasar. [280] Dari sinilah, menurut Thabâthabâ'î, bahwa secara keseluruhan, agama terbagi dua, yaitu agama yang *haq* dan *bâthil*.[281]

Ciri agama yang benar (*dîn al-haqq*) adalah sebagai berikut: beriman kepada Allah dan semua produk yang berasal dari-Nya, seperti percaya kepada semua kitab Allah yang pernah diturunkan kepada nabi-Nya hingga Nabi Muhammad, percaya kepada seluruh nabi yang diutus-Nya dengan tanpa membeda-bedakan di antara mereka, menjalankan hukum-hukum-Nya dengan tidak menghalalkan yang diharamkan-Nya, dan percaya pada adanya hari akhirat. Ciri-ciri tersebut minimal sebagaimana tersurat dalam QS. al-Baqarah [2]: 136[282] dan beberapa ayat lain, seperti QS. at-Taubah [9]: 29. Ciri-ciri itulah yang dikatakan sebagai substansi dari Islam. Bila tidak memenuhi unsur-unsur tersebut, maka sebuah agama dapat dinyatakan sebagai agama yang batil (*dîn al-bâthil*).

Dîn al-haqq yaitu Islam yang menurut Thabâthabâ'î diformulasikan kembali dalam al-Qur'an yang diwahyukan kepada Muhammad. Agama yang diturunkan kepada Muhammad tidak lain adalah agama Ibrahim yang dibangun di atas moderasi dan tauhid, agama yang moderat sesuai dengan *fithrah* manusia yang menghalalkan yang baik-baik dan mengharamkan yang kotor-kotor.[283] Siapa pun yang memiliki dan mempraktikkan agama, sebagaimana yang dijelaskan al-Qur'an, maka ia dapat disebut Muslim. Berangkat dari kerangka ini maka ajakan Yahudi dan Nasrani kepada masyarakat agar mengikuti agama mereka sebagaimana ditegaskan dalam QS. al-Baqarah [2]: 135, "Hendaklah kamu menjadi penganut agama Yahudi atau

Nasrani, niscaya kamu mendapat petunjuk" tidak perlu diikuti. Sebab mereka sudah menyimpang dari *millah Ibrâhîm*, yaitu sudah melakukan *isyrâk*.

Bagi Thabâthabâ'î, klaim dari Ahli Kitab itu wajar terjadi, karena menurutnya, watak kehidupan di dunia ini adalah berubah dan bergeser tanpa henti. Demikian juga terjadi perubahan simbol-simbol, etika, dan syair-syair kebangsaan dalam berbagai agama dan cabang-cabangnya. Dari perubahan itu, bukan tidak mungkin terjadi penyimpangan sehingga mendorong masuknya unsur-unsur non agama pada agama atau sebaliknya. Hal ini menunjukkan bahwa unsur-unsur duniawi dapat saja menempati posisi agama Ilahi. Bila ini yang terjadi, maka sebuah tragedi bagi agama. Kalau ini terjadi, maka agama terkooptasi oleh hegemoni manusia yang mendorong tampilnya agama yang tidak orisinal dan manusia berbuat tidak sesuai dengan etika yang hakiki. Dari sanalah awal mulanya terjadi kemungkaran.

Agama Ibrahim, sebagai agama yang *hanîf*, tidak mungkin mengajarkan demikian, sebab apa yang bukan berasal dari agama Allah, tidak mungkin mengajak kepada Allah, tetapi pasti mengajak kepada selain-Nya. Itulah syirik. Agama tauhid tidak memuat apa yang tidak berasal dari Allah.

Karena gambaran agama Ibrahim seperti itu, maka klaim sebagian orang Yahudi dan Nasrani sebagai *Abrahamic* jelas tidak berdasar. Bukan sekadar karena mereka memiliki keyakinan dan praktik yang berbeda, tetapi juga karena Ibrahim sudah ada jauh sebelum mereka. Dengan demikian jelas bahwa agama Ibrahim adalah agama *hanîf*.[284]

Islam sebagaimana diajarkan Ibrahim kepada generasi penerusnya tidak saja memerintahkan manusia untuk

menyembah Tuhan, tetapi juga menggariskan perintah atau ajaran yang menyeluruh, baik aspek kehidupan pribadi maupun sosial. Hal inilah yang menjadikan manusia terikat pada Islam. Keterikatan ini sebagai bentuk kembalinya manusia kepada *fithrah* dirinya dan sebagai penetapan atas janji yang pernah dibuatnya dengan Allah sebagaimana terdapat dalam QS. al-Na<u>h</u>l [16]: 91 dan QS. al-A'râf [7]: 172.

Daya tarik agama bagi manusia adalah karena ia menjanjikan sesuatu bagi manusia. Akan tetapi, menurut Thabâthabâ'î, fungsi agama sebagaimana *millah Ibrâhîm* berbeda dengan pengertian agama atau sistem sosial pada umumnya. Agama dalam pengertian *millah Ibrâhîm* yang juga agama Allah memiliki kelebihan atau keunggulan dibanding peraturan atau sistem yang diproduksi oleh manusia. Fungsi ini hanya akan tercapai bila pelaku agama dengan ikhlas melaksanakan perintah agama, sebagaimana Ibrahim dan para pengikutnya.

Fungsi agama yang *<u>h</u>aqq*, agama yang lurus, menurut Thabâthabâ'î adalah sebagai berikut:

1. Sebagai alat kontrol. Agama sebagai pengawas dan pengontrol terhadap perbuatan-perbuatan lahir, seperti yang dimiliki oleh hukum-hukum buatan manusia. Agama yang sudah bersemayam dalam hati manusia bagaikan polisi rahasia yang selalu mengikutinya ke mana saja ia pergi, mencegahnya dari tindakan yang tidak bermoral dan memaksanya untuk berbuat baik.[285]
2. Sebagai sarana pendorong kewajiban melakukan amar makruf nahi mungkar, yang membuat setiap individu saling mengawasi perbuatan masing-masing.

BAB 2

3. Mengingatkan bahwa semua perbuatan manusia diperhatikan dan dicatat, dan di akhirat akan diperiksa secara teliti.
4. Bahwa Allah adalah penguasa dan pemilik alam semesta beserta isinya, dan Dia mengetahui serta melihat semua perbuatan yang dilakukan manusia.[286]

Dalam ungkapannya yang lain, fungsi agama menurut Thabâthabâ'î antara lain:[287]

1. Menanamkan rasa tanggungj awab terhadap setiap tindakan individual dan sosial, sehingga manusia merasa bertanggung jawab kepada Allah atas setiap tindakan yang dilakukannya.
2. Seseorang yang taat beragama akan memahami bahwa hidupnya tidak terbatas pada kehidupan di dunia saja, tetapi akan bersambung secara abadi ke depan. Hidupnya juga tidak berakhir dengan kematian. Ia juga akan melihat bahwa satu-satunya jalan untuk mencapai kebahagiaan yang abadi adalah dengan cara melaksanakan perintah-perintah agama yang telah diperintahkan Allah melalui para nabi-Nya. Dilaksanakannya perintah ini karena ia sadar bahwa tidak mungkin baginya menghindari ketentuan Allah dengan cara berbuat secara sembunyi-sembunyi atau tidak berbuat apa-apa.
3. Seorang yang taat beragama akan tahu bahwa setiap perintah agama yang dilaksanakannya merupakan tindak kepatuhan kepada Tuhannya.

Dari berbagai fungsi agama tersebut, Thabâthabâ'î menyatakan bahwa agama adalah sistem yang paling baik untuk mengorganisasi masyarakat manusia. Kesimpulan ini didapat setelah ia mengamati bahwa hukum non-agama

hanya mengatur aspek lahiriah saja, tidak menanamkan kesadaran mendalam pada pelakunya dan lain-lain, sehingga pelaku dalam melaksanakan aturan lebih karena takut pada orang lain, dari pada karena kesadaran pentingnya melaksanakan aturan tersebut untuk dirinya.[288] []

Catatan

1 Sulaiman al-Tharawanah, *Rahasia Pilihan Kata dalam Al-Qur'an,* terj. Agus Faishal Karim & Anis Maftukhin (Jakarta: Qisthi Press, 2004), h. 95.

2 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. VII, h. 219.

3 Babilonia, menurut Nurcholish Madjid dan Budhi Munawar-Rachman, berasal dari bahasa Semitik *Bab El* yang berarti pintu Allah. Nurcholish Madjid & Budhi Munawar-Rachman, "Al-Qur'an dan Tradisi Ibrahim" Taufik Abdullah (ed.), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, Vol. I (Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 2002), h. 183.

4 QS. al-An'âm [6]: 74. Para mufasir berbeda pendapat mengenai Azar ini, apakah ia ayahnya—sebagaimana secara eksplisit disebutkan dalam ayat—atau pamannya. Perbedaan ini didasarkan pada argumen bahwa silsilah (*geneologi*) kenabian tidak akan merujuk dan berakhir pada *patriakh* yang berstatus kafir. Pendapat ini terutama dianut oleh mayoritas Ahlussunnah. Karena itu, kelompok ini berpendapat bahwa Azar bukan ayahnya, tetapi pamannya. Penyebutan Azar dalam al-Qur'an sebagai ayah hanya *min ithlâq al-ab 'ala al-'ammi*, sebagaimana terdapat dalam QS. al-Baqarah [2]: 133. Pendapat lain menyatakan bahwa Azar adalah nama berhala. Adapun nama ayahnya adalah Yazir. Menurut Muhammad 'Abduh, pendapat-pendapat tersebut tidak benar. Menurutnya, nama ayahnya adalah Azar yang dalam Perjanjian Lama disebut Terah. 'Abduh berargumen bahwa salah satu yang dibenarkan al-Qur'an dari isi kitab-kitab suci yang lama termasuk Perjanjian Lama adalah keterangan mengenai ayah Ibrahim ini.

Muhammad 'Abduh dan Rasyîd Ridlâ, *Tafsîr al-Manâr* , Vol. VII (Kairo: Maktabah al-Qâhirah, t.th.), h. 536-7.

5 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. VII, h. 227.

6 *Ibid.*, h. 224. Thabâthabâ'î juga menguraikan perbedaan pandangan mufasir mengenai Azar tersebut. Menurut sebagian mufasir, Azar adalah nama diri ayah Ibrahim atau nama panggilan yang maksudnya adalah mengejek. Azar berarti yang pincang. Pendapat lain menyatakan bahwa Azar bukanlah ayahnya. Ayah yang sebenarnya adalah orang yang bertauhid. Hal ini berdasarkan kesepakatan bahwa seluruh ayah para nabi adalah orang-orang yang bertauhid, bukan orang-orang musyrik. Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. VII, h. 167 dan VII, h. 215.

7 *Ibid.*, Vol. XIV, h. 56.

8 *Ibid.*, Vol. VII, h. 213.

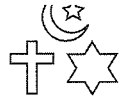
9 *Ibid.*, Vol. XIV, h. 55.

10 *Ibid.*, Vol. VII, h. 222.

11 Y. Achdiati dkk., *Sejarah Peradaban Manusia* (Jakarta: Multiguna, 1989), h. 18.

12 Moinuddin Ahmed, *Religions of All Mankind* (New Delhi: Kitab Bhavan, 1994), h. 103, Ahmad Mustafâ al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî*, Vol. III, (Mesir: Musthafâ al-bâb Halabi wa Aulâduhu, t.th.), h. 167 dan 'Abduh dan Ridlâ, *al-Manâr*, Vol. VIII, h. 535. Mengutip pendapat sejarawan, Abduh menyatakan bahwa Hammurabi adalah berbangsa Arab.

13 Achdiati, *Sejarah Peradaban*, h. 11-12.

14 QS. al-A'lâ [87]: 18-19. Ismail R. al-Faruqi & Louis Lamya al-Faruqi, *Atlas Budaya Islam*, terj. Ilyas Hasan (Bandung: Mizan, 2003), h. 95. Menurut Abdullah Yusuf Ali, apa yang dikenal dengan *shuhuf* Ibrahim tidak ada yang sampai kepada kita. Buku *The Testament of Abraham* yang semula berbahasa Ibrani dan telah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh H.G. Box, yang semula diduga sebagai kitab Ibrahim bukanlah *shuhuf* Ibrahim. Abdullah Yusuf Ali, *Qur'an Terjemahan dan Tafsirnya*, terj. Ali Audah (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995), h. 1597.

15 QS. al-Mâ'idah [5]: 45 dan QS. al-Baqarah [2]: 144 dan 179.

16 Brinton Christoper Wolf, *A History of Civilization* (New Jersey: Prentice Hall Inc, 1962), h. 36 dan Stewart C. Easton, *The Heritage of the Past* (London: Holt, Rinehart & Winston, 1963), h. 94. Lihat juga Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 508-9.

17 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. VII, h. 189.

18 Untuk penelusuran lebih jauh, ringkasan mengenai sejarah bangsa-bangsa tersebut dapat dibaca dalam Waryono Abdul Ghafur, "Menemukan Peradaban (Mesopotamia dan Akar Historis Peradaban Manusia)" *Thaqafiyyat*, Vol. 3, No. 1 Januari-Juni 2002, h. 82-104.

19 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. VII, h. 219.

20 *Ibid.*, Vol. XV, h. 279.

21 *Ibid.*, h. 280.

22 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. XV, h. 280.

23 Dalam bahasa al-Qur'an, anugerah itu disebut *rusyd.* Menurut Thabâthabâ'î, *rusyd* adalah sesuai dengan kenyataan. Dalam kasus Ibrahim adalah diberikannya fitrah yang sempurna mengenai tauhid dan berbagai pengetahuan yang hakiki. Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. XIV, h. 298.

24 QS. al-Anbiyâ' [21]: 54.

25 QS. al-Anbiyâ' [21]: 56. Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. XIV, h. 299.

26 QS. al-Syu'arâ' [26]: 72-3.

27 QS. QS. al-Syu'arâ' [26]: 78-82. Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. XV, h. 280-284.

28 Secara bahasa, *rusyd* adalah petunjuk kepada yang dicari. Sebagaimana dikutip dari al-Ishfahâni, *rusyd* adalah lawan kata dari menyimpang yang terkadang digunakan untuk makna hidayah. *Ibid.*, Vol. XII, h. 243. Dalam uraiannya yang lain, Thabâthabâ'î menjelaskan bahwa *rusyd* adalah pengetahuan yang tepat mengenai cara berbuat dan jalan yang lurus. Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. II, h. 346.

29 *Ibid.*, Vol. XIV, h. 298 dan Vol. XV, h. 279.

30 *Ibid.*, Vol. XI, h. 176.

31 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. XVII, h. 149.

32 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. VII, h. 191.

33 *Ibid.*, h. 192-196.

34 *Ibid.*, Vol. I, h. 198.

35 *Ibid.*, Vol. I, h. 278.

36 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. XIV, h. 56.

37 *Ibid.*, h. 57.

38 QS. Maryam [19]: 46.

39 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. XIV, h. 150.

40 QS. Al-Anbiyâ' [21]: 58-63. Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. XIV, h. 301

41 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. XIV, h. 56.

42 QS. al-Ankabût [29]: 24.

43 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. XVI, h. 123.

44 QS. al-Anbiyâ' [21]: 68 dan QS. ash-Shâffât [37]: 98.

45 Al-Thahârawanah, *Rahasia*, h. 103-4. Thabâthabâ'î menjelaskan peristiwa yang dramatis tersebut dari mulai pengumpulan kayu bakar, menyulutnya, dan pelemparan Ibrahim ke dalamnya hingga Ibrahim selamat secara mutlak sampai kemudian masyarakatnya sepakat untuk mengenyahkan Ibrahim dari negaranya. Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. VII, h. 237.

46 *Ibid.,* Vol. XIV, h. 305. Thabâthabâ'î menguraikan secara panjang dan mendalam mengenai mukjizat ini dalam *Ibid.*, Vol. I, h. 61-89.

47 QS. Maryam [19]: 48.

48 QS. al-Shâffât [37]: 99.

49 QS. al-'Ankabût [29]: 26.

50 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. VII, h. 223.

51 *Ibid.*, Vol. VII, h. 237.

52 QS. al-Mumtahanah [60]: 4.

53 QS. al-Zukhruf [43]: 27.

54 QS. al-'Ankabût [29]: 26.

55 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. XVI, h. 125 dan Vol. XVII, h. 152.

56 'Afîf 'Abdul Fattâh Thabarah, *al-Yahûd fi al-Qur'ân* (Beirut: Dâr al-'Ilmi Li al-Malâyin, 1986), h. 115.

57 QS. al-Anbiyâ' [21]: 51.

58 Quraish, *al-Mishbâh*, Vol. VII, h. 405 dan al-Faruqi & Lamya al-Faruqi, *Atlas*, h. 56.

59 Bila dugaan motivasi ekonomi ini benar, maka wajar kalau sekarang ini negara-negara Barat yang kaya menjadi tempat yang paling aman bagi orang-orang yang bahkan beragama Islam untuk tempat suakanya. Banyak ilmuwan Islam yang justru mendapat dan mengambil suaka di negeri yang *nota bene* bukan negara Islam. Fazlur Rahman dan Taslima Nasrin hijrah ke Amerika, Nasr Hamid Abu Zaid hijrah ke Belanda, dan lain-lain. Di sana mereka bukan hanya aman dalam menjalankan agama dan mengembangkan pemikirannya, tetapi juga makmur secara ekonomis.

60 Karen Armstrong, *Jerusalem Satu Kota Tiga Iman*, terj. A. Asnawi & Koes Adiwidjajanto (Surabaya: Risalah Gusti, 2005), h. xiv.

61 Berbagai pernik kisah Ibrahim dan Sarah di Mesir sangat lengkap diungkap oleh Taurat yang dikutip oleh Thabâthabâ'î seperti ketika akan masuk Mesir, Ibrahim berpesan kepada istrinya agar ketika ditanya oleh orang-orang Mesir, terutama para pembantu Fir'aun, mengaku sebagai saudara perempuan Ibrahim. Mesir ketika itu diperintah oleh Fir'aun. Salah satu kegemarannya adalah mengambil wanita-wanita cantik sebagai haremnya. Benar saja, ketika para pembantu Fir'aun itu mengetahui Sarah yang cantik segera melaporkannya kepada Fir'aun. Maka Ibrahim dan Sarah dipanggil menghadap Fir'aun. Namun sebelum menghadap, di samping diberi pesan agar mengaku sebagai saudaranya, tetapi telinga Sarah juga dilubangi sebagai simbol bahwa perempuan itu seorang budak. Seorang budak perempuan, betapapun cantiknya, tidak akan diambil oleh raja. Sepulang dari Fir'aun, Ibrahim bukan saja selamat, tetapi juga diberi beberapa hadiah berupa harta yang banyak dan pembantu, yaitu Hajar. Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. VII, h. 228. Lihat *AL-KITAB* pasal 12: 10-20 (Jakarta: Lembaga Al-Kitab Indonesia, 1991), h. 19. Kisah-kisah tersebut

tidak diungkap dalam Qur'an. Kisahnya dalam al-Qur'an dan Injil kembali sama ketika Ibrahim kembali ke Palestina.

62 Ali, *Qur'an*, h. 553.

63 QS. ash-Shâffât [37]: 99-101.

64 Reuven Firestone, *Abraham: The Jew or the First Muslim? Text, Tradition, and the Truth* (t.tp.: t.p., t.th.), h. 38.

65 QS. Ibrâhîm [14]: 37.

66 QS. Âli 'Imrân [3]: 96. Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. VII, h. 224. Menurut Thabâthabâ'î, keberangkatan Ibrahim ke lembah yang tandus itu merupakan petunjuk dari Allah, karena ia dan anaknya yang kelak membangun kembali rumah Allah yang sebelumnya pernah ada. *Baitullâh* itu dirusak oleh sekelompok manusia atau diangkat Allah ke langit pada saat terjadi angin topan. Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. XII. h. 75.

67 Karena itu dikisahkan bahwa Isma'il kecil sempat mengalami dehidrasi yang menyebabkan kegalauan Hajar. Usaha Hajar mencari air ini yang sekarang diabadikan dalam perilaku *sa'i*.

68 QS. Ibrâhîm [14]: 37.

69 QS. ash-Shâffât [37]: 102-111. Sewaktu-waktu Ibrahim menengok Hajar dan Isma'il, baik sebelum ada perintah untuk membangun kembali rumah Tuhan atau setelahnya. Dalam salah satu kunjungannya, Ibrahim mendapat perintah—melalui mimpi—untuk menyembelih anak kesayangannya tersebut. Dengan modal keyakinannya bahwa mimpinya itu benar dan kepasrahannya kepada Allah, cobaan yang mahaberat itu Ibrahim laksanakan dengan tetap mengomunikasikan perintah tersebut dengan anaknya.

70 QS. al-Baqarah [2]: 125-127.

71 QS. al-Baqarah [2]: 127-129 dan Âli 'Imrân [3]: 96-7.

72 QS. al-Hajj [22]: 26-30.

73 QS. al-Hijr [15]: 55.

74 QS. Hûd [11]: 71

75 Mahmud Ayub mengutip pendapat mufasir bahwa kata Ibrahim (Abraham) adalah bahasa Suriah, yang bahasa Arabnya adalah

ab rahim (ayah yang pengasih). Qurthubi, kata Ayub, menjelaskan, "tidaklah kalian lihat bahwa arti nama Ibrahim adalah *ab rahim*, karena kasihnya kepada anak-anaknya. Karena alasan itulah, dia beserta istrinya, Sarah, dijadikan pelindung anak-anak orang beriman yang mati muda, sampai kiamat". Mahmud Ayub, *Qur'an dan Para Penafsirnya 1*, terj. Nick G. Dharma Putra (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1992), h. 217.

76 QS. al-An'âm [6]: 79.

77 QS. al-Nisâ' [5]: 125.

78 QS. Maryam [19]: 41.

79 QS. al-Baqarah [2]: 124 dan QS. al-Nahl [16]: 120-1.

80 QS. al-A'lâ [87]: 18-9 dan QS. al-Syûrâ [42]: 13. Murtadha Muthahhari membagi nabi menjadi dua. *Pertama*, nabi yang diberi wahyu oleh Tuhan untuk memimpin manusia dengan menggunakan hukum. Menurut Muthahhari, nabi kelompok pertama ini tidak banyak dan dikenal dengan nabi-nabi utama (*ulul 'azmi*). Nabi yang masuk dalam kelompok pertama ini adalah Nuh, Ibrahim, Musa, Isa, dan Muhammad. *Kedua*, nabi-nabi yang tidak membawa Hukum Ilahi tetapi diperintahkan untuk menyebarkan dan menyiarkan hukum-hukum yang sudah ada (yakni yang dibawa oleh nabi-nabi utama). Mayoritas nabi-nabi, seperti Hud, Shalih, Luth, Ishaq, Zakariyya, dan Yahya termasuk dalam kelompok ini. Murtadha Muthahhari, *Falsafah Kenabian*, terj. Ahsin Muhammad (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1991), h. 19-20.

81 QS. al-Nisâ' [4]: 54 dan QS. al-An'âm [6]: 90)

82 QS. Maryam [19]: 58 dan al-Hadîd [57]: 26.

83 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. V, h. 358.

84 Râghib al-Ishfahânî, *al-Mufradât fî Gharîb al-Qur'ân* (Mesir: Mushtafâ al-Bâb al-Halabi wa Aulâduhu, 1961), h. 471-472.

85 Djaka Soetapa, *Ummah Komunitas Religius Sosial dan Politis dalam Al-Qur'an* (Yogyakarta: Duta Wacana University Press, 1991), h. 13.

86 Quraish, *al-Mishbâh*, Vol. IV, h. 357-8.

87 Misalnya dalam QS. al-Nisâ' [4]: 125.

88 Seperti terdapat dalam QS. Yûsuf [12]: 37.

89 al-Ishfahânî, *al-Mufradât*, h. 472.

90 Pembagian *babakan* atau periodisasi sejarah turunnya al-Qur'an secara umum dibagi dua, yaitu Makkiyah dan Madaniyyah. Pembagian itu kemudian oleh para sarjana Barat, seperti Gustav Weil, dielaborasi menjadi empat periodisasi, yaitu Makkah awal, tengah, akhir dan Madinah. Dengan demikian, seluruh surat al-Qur'an membentuk empat periode pewahyuan. Titik Peralihan untuk periode pewahyuan itu adalah (1) masa hijrah ke Abisinia (sekitar 651 M) untuk periode Makkah awal dan tengah, (2) saat kembalinya Nabi dari Tha'if (sekitar 620 M) untuk periode Makkah tengah dan akhir, dan (3) hijrahnya Nabi ke Madinah (sekitar 622 M) untuk periode Makkah akhir dan Madinah. Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an* (Yogyakarta: FkBA, 2001), h. 100.

91 Fazlur Rahman memperkenalkan dua macam *sabab nuzul*, yaitu *sabab nuzul mikro* dan *sabab nuzul makro. Sabab nuzul mikro* adalah peristiwa atau kejadian khusus yang melatarbelakangi turunnya ayat yang dapat dilacak sumber hadisnya. Sedangkan *sabab nuzul makro* adalah peristiwa sejarah abad ke-7 yang secara umum "membingkai" turunnya al-Qur'an. Secara kuantitatif, tidak banyak ayat yang memiliki *sabab nuzul mikro*. Menurut perhitungan Roem Rowi ketika meneliti tiga buku yang mengulas *sabab nuzul mikro*, hanya 715 ayat atau 11, 46% ayat yang memiliki *sabab nuzul mikro* dalam karya al-Wâhidi, 711 ayat atau 11,40% yang memiliki *sabab nuzul mikro* dalam karya al-Sayûthi dan 333 ayat atau 5,34% yang memiliki *sabab nuzul mikro* dalam karya al-Wâdi'i. Sedangkan bila ditinjau dari surat-surat al-Qur'an, maka jumlah surat yang ayat-ayatnya memiliki *sabab nuzul mikro* dalam karya al-Wâhidi sebanyak 82 surat atau 71,90%, 103 atau 90,35% dalam karya As-Sayûthi, dan 55 atau 48,24% dalam karya al-Wâdi'i. Roem Rowi, "Menimbang Kembali Signifikansi Asbab al-Nuzul dalam Pemahaman Al-Qur'an ", H.M. Ridlwan Nasir (ed.), *Dialektika Islam dengan Problem Kontemporer* (Yogyakarta: LKiS, 2006), h. 105.

92 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. XVII, h. 187. Dijelaskan oleh Thabâthabâ'î bahwa usaha, komplain, dan bujukan tersebut tidak berhasil dan Muhammad menyatakan seandainya mereka berkumpul dengan membawa matahari untuk diletakkan di tangannya, ia tidak akan menghentikan dakwah ini. Dalam buku-buku sejarah Nabi, kisah heroik ini sangat populer.

93 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. XVII, h. 187.

94 *Ibid.*, Vol. XVII, h. 184. Yusuf Ali mengemukakan bahwa "Apa pun keadaannya di masa lampau," kata mereka, "nenek moyang kitalah yang sekarang menyembah berhala-berhala ini di Makkah, jadi mengapa harus kita tinggalkan?" Kepuasan diri bagi mereka lebih penting daripada kebenaran; dengan demikian mereka lalu menuduh agama itu "hanya cerita yang dibuat-buat". Menurut Yusuf Ali, beberapa mufasir mengartikan *millah âkhirah* itu agama yang disiarkan sebelum Islam, yakni Kristen yang sudah meninggalkan monoteisme menjadi Trinitas, tetapi orang-orang musyrik tidak begitu suka kepada agama Kristen dan istilah itu pun tidak mereka pakai. Ali, *Qur'an*, h. 1174. Orang musyrik Makkah dikenal sebagai *ummiyûn* yang sudah bersentuhan dengan agama sebelumnya. Akan tetapi mereka tidak senang kepada para pemeluk agama sebelumnya, terutama Kristen, karena mereka sering direndahkan oleh penganut *millah âkhirah* tersebut. Karena itu, ketika terjadi konflik antara Persia dan Romawi, mereka mendukung Persia karena memiliki praktik keagamaan yang sama, yakni sebagai penyembah berhala. Namun, terlepas dari itu, sebenarnya terdapat sebagian dari masyarakat Makkah yang mencari agama asli Ibrahim, yang berkembang sebelum Tuhan menurunkan Taurat atau Injil, dengan demikian bukan Yahudi atau Kristen. Karen Armstrong, mengutip sumber Ibn Ishaq menyatakan bahwa terdapat empat tokoh Quraisy Makkah yang memutuskan untuk mencari *hanifiyyah*. Karen Armstrong, *Sejarah Tuhan*, terj. Zaimul Am (Bandung: Mizan, 2001), h. 192. Lihat juga Rahman, *Tema Pokok*, h. 196.

Dari pemaknaan *millah* sebagaimana dikemukakan di atas, sudah tampak bahwa kata tersebut digunakan untuk pengertian

agama atau mazhab dan ajaran yang dikandungnya dianut oleh masyarakat tertentu.

95 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. VIII, h. 191.

96 *Ibid.*, h. 176.

97 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. VII, h. 407-408.

98 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. XIII, h. 241. Pendapat Thabâthabâ'î ini setidaknya sejalan dengan pendapat Rahman yang menyatakan bahwa sebelum kedatangan Islam, sebagian penduduk Makkah sangat menginginkan adanya agama baru seperti Yahudi dan Kristen. Hal ini, menurutnya karena kemungkinan adanya populasi Yahudi atau Kristen di Kota Makkah. Pendapat ini berbeda dengan pendapat sebagian Orientalis yang menyatakan bahwa Ibrahim baru dimunculkan Muhammad ketika di Madinah, yaitu pada saat dakwahnya ditolak oleh orang-orang Yahudi. Rahman, *Tema Pokok*, h. 194-196.

99 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. XII, h. 368.

100 Nurcholish Madjid dengan sangat baik menjelaskan kronologi perpindahan kiblat Nabi. Ia menjelaskan bahwa di Madinah ada masjid yang dikenal dengan masjid *Qiblatain* (dua kiblat). Masjid ini semula hanya rumah dan di rumah itulah Nabi pernah melakukan salat Zuhur yang menghadap kiblatnya ke dua arah; Masjid Harâm (di Makkah) dan Masjid Aqshâ (di Yerusalem). Dua rakaat pertama masih menghadap ke utara, ke Yerusalem, dan dua rakaat kedua menghadap ke Makkah, ke Masjid Harâm. Nabi melakukan itu karena Allah memerintahkannya demikian dan perintah Allah ini adalah sebagai jawaban atas doa Nabi yang memohon kepada Allah agar kiblat salat dipindah dari Masjid Aqshâ ke Masjid Harâm. Mengapa Nabi berdoa untuk pindah kiblat dan Allah memperkenankannya? Nurcholish Madjid mengemukakan dua argumen. *Pertama*, berkaitan dengan etika dan *kedua*, berkaitan dengan sejarah. Ketika masih tinggal di Makkah, Nabi salat dengan menghadap Masjid Aqshâ. Hanya saja, dalam mendirikan salat beliau selalu mengambil posisi di sebelah selatan Ka'bah. Dengan demikian, sebenarnya dapat menghadap keduanya. Tetapi setelah pindah ke Madinah, hal itu tidak bisa lagi dilaku-

kan. Sebab Makkah berada di Selatan, sedangkan Yerusalem berada di utara. Oleh karena itu dalam melaksanakan salat beliau terpaksa membelakangi Ka'bah. Salat dalam keadaan demikian sangat mengganggu perasaan beliau, karena hal itu tidak etis. Kemudian, secara historis, Makkah lebih tua daripada Yerusalem. Ka'bah di Makkah merupakan rumah suci yang pertama didirikan untuk umat manusia. Secara empirik, pada waktu itu, kedua kota suci itu sebenarnya keadaannya sama, yaitu sedang ternoda, yaitu Ka'bah pada saat itu dipenuhi oleh patung dan menjadi pusat kemusyrikan, sedangkan Yerusalem saat itu tidak lebih hanya sebagai tempat pembuangan sampah. Jadi sama-sama tidak suci. Nurcholish Madjid, *Perjalanan Religius 'Umrah & Haji* (Jakarta: Paramadina, 1997), h. 5-7.

101 Jalâluddîn al-Sayûthi, *Lubab al-Nuqûl fî Asbâb al-Nuzûl* (Kairo: Dâr al-Salâm, 1994), h. 19. Mengenai sejarah perubahan kiblat dan ayat-ayat yang terkait dapat baca Muhammad Husain Haikal, *Sejarah Hidup Muhammad*, terj. Ali Audah (Bogor: Litera AntarNusa, 2006), h. 222-223 dan K.H. Qamaruddin Shaleh dkk., *Ayat-Ayat Larangan & Perintah dalam Al-Qur'an* (Bandung: Diponegoro, 2004), h. 457-460. Persoalan kiblat yang berbeda tampaknya menjadi titik poin perbedaan dan oposisi, sekaligus sebagai kritik yang dilakukan Muhammad terhadap dua agama sebelumnya yang untuk sebagiannya sudah menyimpang. Jadi, perpindahan kiblat tidak sebagaimana harapan orang Yahudi dan Nasrani yang menyatakan bahwa seandainya Muhammad adalah benar-benar seorang rasul, maka ia pun akan berkiblat ke Masjid al-Aqshâ. Haikal, *Sejarah*, h. 222-224. Sebenarnya, menurut Yusuf Ali, di kalangan Yahudi dan Nasrani belum ada kiblat yang tetap pada waktu itu. Ada orang Yahudi yang menghadap ke Yerusalem, terutama selama masa perbudakan. Sementara itu, pada masa Nabi, Yerusalem berada di bawah kekuasaan Romawi Timur (Bizantium) yang beragama Nasrani. Gereja-gereja Nasrani waktu itu berorientasi (menghadap) ke Timur, yang merupakan titik kompas, dan bukan arah sesuatu tempat suci. Yusuf Ali melanjutkan bahwa kalau kenyataannya altar itu berada di

sebelah timur, tidak berarti bahwa setiap orang bersembahyang menghadap ke timur. Sebab, setidak-tidaknya sesuai dengan yang dipraktikkan sekarang tempat-tempat duduk di dalam gereja dipasang demikian rupa, sehingga dalam melakukan kebaktian seorang menghadap ke arah yang berbeda dengan yang lain. Dengan perubahan kiblat, Rasul yang membawa ajaran tauhid ini ingin suatu simbol yang utuh, dan tentu hatinya akan senang sekali, apabila kiblat itu ditetapkan menghadap ke arah Ka'bah. Hubungan Ka'bah dengan Ibrahim memberi arti yang besar sekali ke masa yang silam. Ali, *Qur'an*, h. 58. Dari keterangan Yusuf Ali tersebut, sebenarnya nimbrungnya orang-orang Nasrani Najran untuk menolak perubahan kiblat sebenarnya lebih bernuansa politis, daripada agama. Haikal, *Sejarah*, h. 223.

102 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. I, h. 261.

103 Menurut al-Sayûthi, ayat ini turun berkaitan dengan Abdullah bin Salam yang mengajak dua saudaranya untuk masuk Islam. Menurut Abdullah bin Salam, dalam Taurat Allah menyatakan, "sesungguhnya Saya mengutus nabi dari keturunan Isma'il yang bernama Ahmad. Maka siapa yang beriman kepadanya, ia telah mendapat hidayah dan petunjuk, dan siapa yang tidak beriman kepadanya, maka akan dilaknat". Atas ajakannya itu, kedua saudaranya masuk Islam. Al-Sayûthi, *Lubab*, h. 20. *Sabab nuzûl* ini berbeda dengan yang dikemukakan oleh Thabâthabâ'î. Mengutip dari sumber *al-Kâfî*, ayat ini turun berkaitan dengan peristiwa Nabi menemui Haritsah bin Nu'man al-Anshari, kemudian bertanya kepadanya; "Bagaimana Anda Nu'man?" Nu'man menjawab; "Ya Rasul, (saya) benar-benar mukmin." Kemudian Rasul berkata lagi kepada Nu'man bahwa setiap sesuatu memiliki hakikat, lantas apa hakikat ucapanmu? Nu'man menjawab; "Ya Rasul, saya menjauh dari dunia, menghidupkan malam, dan merenggangkan badan. Seolah-olah saya memandang pada *arsy* Tuhanku telah diletakkan untuk penghisaban, seolah-olah memandang ahli surga saling mengunjungi di dalam surga dan seolah mendengar jeritan ahli neraka di dalam neraka". Rasul mengatakan; "(Eng-

kau) adalah hamba yang diberi cahaya oleh Allah, sehingga memiliki pendirian". Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. I, h. 303.

104 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. I, h. 295.

105 Sebagaimana redaksi ayat, memang ayat ini turun berkaitan dengan klaim Yahudi dan Nasrani kepada Nabi mengenai petunjuk. Al-Sayûthi, *Lubab*, h. 21.

106 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. I, h. 307. Setidaknya ada tiga alasan mengapa orang-orang Yahudi menolak Muhammad. *Pertama*, mungkin bangsa Yahudi percaya bahwa nabi yang diharapkan tidak akan muncul dari keluarga Isma'il. *Kedua*, mungkin menerima nabi itu akan memengaruhi kedudukan mereka. *Ketiga*, mungkin mereka berpendapat bahwa Nabi ditugaskan hanya untuk orang-orang Arab saja. Siddiqi, *Konsep Qur'an*, h. 134.

107 Menurut Nurcholish Madjid, haji adalah ritus napak-tilas masa lalu yang menyangkut Nabi Ibrahim, putranya Isma'il, dan istrinya, Siti Hajar. Nurcholish, *Perjalanan*, h. 89.

108 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. XIV, h. 414.

109 *Ibid*., Vol. V, h. 90.

110 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. III, h. 399.

111 Meskipun ada beberapa terjemahan mengenai *millah* dan juga *millah Ibrâhîm*, namun tampak ada kesulitan dalam mencari terjemahan, padanan atau definisi mengenai istilah tersebut. Hal ini pula yang dirasakan oleh ahli studi agama-agama seperti Mahmud Ayub. Ia menyatakan bahwa *millah* adalah salah satu istilah yang sulit didefinisikan atau dicarikan terjemahannya, meskipun ia pada akhirnya memilih bahwa *millah* adalah *communal religion*. Mahmud Ayub, 'Abraham and his Children: A Muslim Perspektif', *DINAMIKA A Journal of Islamic Studies*, Vol. 3, Number 1, January 2004, h. 20.

112 Karena itu, Mahmud Ayub menerjemahkan *millah* dengan *communal religion*. Menurut Ayub, *millah* adalah suatu identitas agama pada suatu komunitas. Ayub, "Abraham and his Children", *DINAMIKA*, h. 20.

113 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. V, h. 359-360.

114 *Ibid.*, Vol. XII, h. 368.

115 *Ibid.*, Vol. XI, h. 176.

116 *Ibid.*

117 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. XI, h. 359.

118 QS. al-An'âm [6]: 79.

119 QS. al-An'âm [6]: 75.

120 QS. an-Nisâ' [4]: 125.

121 QS. al-Baqarah [2]: 124.

122 QS. al-Ahzâb [33]: 7, QS. al-Syûrâ [42]: 13, dan QS. al-A'lâ [87]: 18-19.

123 QS. al-Baqarah [2]: 129.

124 QS. an-Nisâ' [4]: 45, QS. al-An'âm [6]: 90 dan QS. az-Zukhruf [43]: 28.

125 QS. al-Hadîd [57]: 26.

126 QS. Maryam [19]: 50.

127 QS. as-Syu'ara [26]: 84.

128 QS. al-Hajj [22]: 78.

129 QS. al-An'âm [6]: 161. Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. V, h. 224-226. Sementara ahli menyebutkan tiga atau empat alasan yang menjadikan Ibrahim menempati posisi istimewa sehingga ia menjadi pilihan dan agamanya juga menjadi model. Alasan-alasan itu adalah; *pertama*, telah lolos dari berbagai ujian yang cukup berat, baik cobaan dalam keluarga maupun dalam menghadapi masyarakatnya, sehingga ia termasuk dalam kelompok nabi *ulul 'azmi*. *Kedua*, Ibrahim memperoleh pengertian tentang Tuhannya mula-mula melalui penalaran kritis dengan argumen-argumen yang logis. *Ketiga*, telah memperjuangkan dan menyebarkan kepercayaannya tersebut dalam setiap kesempatan. *Keempat*, banyak menurunkan keturunan yang menjadi nabi, sehingga semua agama samawi, bermuara kepadanya. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 2002), h. 88 dan Aflatun Muchtar, *Tunduk Kepada Allah Fungsi dan Peran Agama dalam Kehidupan Manusia* (Jakarta: Khazanah Baru, 2001), h. 82.

130 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. XIV, h. 299 dan 281 serta 56.

131 *Ibid.*, h. 304.

132 *Ibid.*, h. 306.

133 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. XV, h. 282-284.

134 Ibid., Vol. VII, h. 198.

135 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. XIV, h. 59.

136 *Ibid.*, Vol. VII, h. 219-220.

137 *Ibid.*, Vol. V, h. 85.

138 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. V, h. 86-7.

139 *Ibid.*, h. 97.

140 *Ibid.*, h. 85.

141 *Ibid.*, h. 90.

142 QS. ash-Shâffât [37]: 102-3.

143 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. XVII, h. 153.

144 *Ibid.*, Vol. I, h. 295.

145 QS. Ibrâhîm [14]: 37.

146 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. I, h. 278.

147 *Ibid.*, h. 301.

148 *Ibid.*, h. 306.

149 Ayat serupa yang menegaskan agar mengikuti Ibrahim juga terdapat dalam QS. an-Nahl [16]: 123.

150 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. VII, h. 407.

151 QS. Yûnus [10]: 72.

152 QS. al-Baqarah [2]: 131.

153 QS. al-Baqarah [2]: 128.

154 QS. al-Dzâriyât [51]: 36.

155 QS. al-Naml [27]: 42 dan 44.

156 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. VII, h. 408.

157 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. I, h. 305-6.

158 M.H. Thabathaba'i, *Mengungkap Rahasia Al-Qur'an,* terj. A. Malik Madaniy & Hamim Ilyas (Bandung: Mizan, 1998), h. 24.

159 M.H. Thabathaba'i, *Inilah Islam*, terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Pustaka Hidayah, 1996), h. 23.

BAB 2

160 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. I, h. 134.

161 *Ibid.*, Vol. XVI, h. 183.

162 Sebagaimana dikemukakan kembali oleh Dawam dalam *Ensiklopedi*, h. 125.

163 Thabathaba'i, *Inilah*, h. 23.

164 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. I, h. 424.

165 *Ibid.*, Vol. II, h. 155. Thabâthabâ'î membagi akal ke dalam dua bagian, yaitu akal *'amaly* (akal praktis) dan *akal nazhary* (akan teoritis). Akal *'amaly* adalah akal yang dapat memutuskan baik dan tidaknya sesuatu. *Akal 'amaly* bekerja melalui premis-premis yang kasat mata atau empiris. Dalam kenyataannya, sesuatu yang empiris bagi manusia sangat subjektif, dipengaruhi oleh keadaannya. Sedangkan *akal nazhary* adalah akal yang dapat menemukan hakikat sesuatu. *Ibid.*, h. 151.

166 *Ibid.*, Vol. I, hlm 306.

167 *Ibid.*, Vol. II, h. 134.

168 *Ibid.*, h. 132.

169 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol.VII, h. 256 dan Vol. XVI, h. 183.

170 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. I, h. 387.

171 *Ibid.*, Vol. II, h. 124 dan Vol. VI, h. 65-6. Mengenai *fithrah* akan diuraikan pada sub bab sendiri.

172 *Ibid.*, Vol. VIII, h. 122.

173 *Ibid.*, Vol. I, h. 305 dan Vol. XX, h. 389

174 *Ibid.*, Vol. XVIII, h. 27.

175 *Ibid.*, Vol. I, h. 305.

176 *Ibid.*, Vol. IX, h. 255.

177 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. IX, h. 255.

178 *Ibid.*, Vol. XVIII, h. 30.

179 *Ibid.*, Vol. II, h. 132.

180 *Ibid.*, h. 135. Di sini Thabâthabâ'î mengikuti pendapat yang berkembang selama ini bahwa agama mengalami evolusi dan Islam dinyatakan sebagai evolusi terakhir dari agama tersebut.

181 Murtadha Muthahhari menjelaskan secara detail mengenai *naskh* dan *khatamiyyah* ini dalam bukunya, *Islam dan Tantangan Zaman*, terj. Ahmad Sobandi (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1996), h. 251-268. Menurutnya, *khatamiyyah* tidak berkaitan dengan derajat dan tingkat peradaban. Sementara itu Fazlur Rahman menyatakan bahwa berakhirnya kenabian pada Muhammad karena manusia telah mencapai kedewasaan rasional dan oleh karena itu tidak diperlukan wahyu-wahyu Tuhan lagi. Faktanya, menurut Rahman, memang tidak ada lagi gerakan religius yang bersifat global pasca-Muhammad. Fazlur Rahman, *Tema Pokok Al-Qur'an,* terj. Anas Mahyuddin (Bandung: Pustaka, 1983), h. 118-119. Persoalan *khatamiyyah* ini cukup krusial dalam Teologi Islam, sehingga di Indonesia sempat ramai dan menimbulkan konflik agama antara Ahmadiyah dengan Islam mayoritas.

182 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. XVIII, h. 180.

183 *Ibid.*, Vol. V, h. 357.

184 *Ibid.*

185 Quraish, *al-Mishbâh*, Vol. III, h. 106. Jalaluddin Rakhmat menjelaskan bahwa kata *syariat* semula berarti mata air atau tempat orang atau binatang minum. Jalan ke tempat minum itu demikian jelas karena sering dilalui oleh binatang atau manusia. Hukum Islam disebut *syarî'ah* karena membimbing manusia kepada jalan yang memberikan kehidupan abadi. Di samping itu, kata *syara'a* berarti juga menjadi terbuka atau tampak jelas. *Syarî"ah* berarti menghadap terbuka ke arah tertentu. Dari makna tersebut, menurut Jalal, syariat adalah aturan yang terbuka, jelas, dan diketahui orang banyak. Menarik untuk dicatat bahwa kata *tasyrî'* berarti menggiring unta ke tempat air untuk minum sendiri sehingga penggembalanya tidak perlu bersusah payah memberikan minum kepada untanya dengan mengisi ember air. Peribahasa Arab mengatakan *ahwan al-saqy al-tasyrî'* bahwa cara terbaik memberi minum adalah menggiring unta ke tempat air. Peribahasa ini diterapkan kepada orang yang melakukan sesuatu dengan mudah, tanpa bersusah payah. Kata *tasyri'* dipergunakan untuk menunjukkan hukum Islam, karena hukum Islam itu mempermudah ke-

hidupan atau karena hukum itu harus dibuat dengan tujuan mendatangkan kemudahan. Jalaluddin Rakhmat, *Dahulukan Akhlak di atas Fikih* (Bandung: Muthahari Press, 2002), h. 82-4. Muhammad Said al-Asymawi menelusuri makna *syarî'ah* dari beberapa kitab suci, seperti Taurat, Talmud, Injil dan al-Qur'an dengan lebih mendalam ditinjau dari aspek bahasa, sejarah, prinsip-prinsipnya, dan dasar-dasar hakikinya dalam bukunya *Nalar Kritis Syari'ah*, terj. Luthfi Thomafi (Yogyakarta: LKiS, 2004).

186 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. V, h. 358.

187 Muthahhari, *Islam,* h. 252.

188 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. V, h. 359.

189 Syah Waliyullah al-Dihlawi, *Argumen Puncak Allah* terj. Nuruddin Hidayat & C. Romli Bihar Anwar (Jakarta: Serambi, 2005), h. 371-7. Dalam bahasa yang agak berbeda dikemukakan pula oleh Muthahhari. Menurutnya, perbedaan *syarî'ah* disebabkan oleh serangkaian masalah-masalah sekunder yang bervariasi menurut kebutuhan-kebutuhan zaman dan situasi kondisi tertentu serta karakteristik-karakteristik khusus dari umat yang diseru kepada Tuhan. Perbedaan juga, menurutnya karena sejalan dengan kemajuan umat manusia. Dengan kata lain, menurut Muthahhari, manusia itu ibarat seorang murid sekolah, dinaikkan dari kelas satu hingga kelas terakhir oleh ajaran-ajaran para nabi. Ini, menurut Muthahhari dinamakan penyempurnaan agama, bukan perbedaan dalam agama-agama. Muthahhari, *Falsafah*, h. 35-36.

190 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. V, h. 358.

191 QS. Nûh [71]: 7.

192 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. V, h. 360-1.

193 *Ibid.*, Vol. III, h. 187.

194 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. XVIII, Vol. XVIII, h. 30.

195 *Ibid.*, h. 29.

196 *Ibid.*, h. 30.

197 *Ibid.*, h. 41.

198 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. XVIII, h. 170.

199 *Ibid.*, Vol. XX, h. 28-9.

200 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. V, h. 360.

201 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. XVIII, h. 27.

202 Thabathaba'i, *Inilah*, h. 23-5.

203 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. VII, h. 196-7 dan Vol. X, h. 287.

204 Makhluk hidup, sebagaimana ditegaskan oleh Islam dan juga Ilmu Jiwa, mempunyai jiwa atau *anima*. Aristoteles, sebagaimana dikutip oleh Bimo Walgito, menyatakan bahwa ada tiga macam anima, yaitu *anima vegetativa*, *anima sensitiva*, dan *anima intelektiva*. Bimo Walgito, *Pengantar Psikologi Umum* (Yogyakarta: Andi Offset, 1990), h. 6-7.

205 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. XVI, h. 195-6.

206 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. XVI, h. 197-8.

207 *Ibid.*, Vol. VII, h. 256.

208 *Ibid.*, Vol. XIII, h. 91.

209 *Ibid.*,Vol. XVI, h. 199 dan Vol. II, h. 155.

210 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. XVI, h. 306. Menurut Abbas al-Aqqad, sebagaimana dikutip oleh Khalil Abdul Karim bahwa di Makkah terdapat *al-Mutahannifun* yang berkeyakinan bahwa agama yang benar adalah keesaan atau *al-Wahidiyyah*. Agama itulah agama Nabi Ibrahim. Khalil Abdul Karim, *Historisitas Syariat Islam*, terj. M. Faisol Fatawi (Yogyakarta: Pustaka Alief, 2003), h. 29.

211 M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1996), h. 23.

212 QS. al-An'âm [6]: 79.

213 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. II, h. 371-2.

214 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. II, h. 352.

215 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. XVIII, h. 129.

216 *Ibid.*, h. 87.

217 Thabâthabâ'i mengurai ayat ini secara panjang lebar secara khusus dalam *kalâm fî-ihsân wa hidâyatuhu wa dzulmu wa idhlâluhu*. *Ibid.*, Vol. II, h. 360.

218 *Ibid.*, Vol. IV, h. 361-2.

219 *Ibid.*, Vol. III, h. 284.

220 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. XIII, h. 220.

221 *Ibid.*, Vol. XII, h. 24.

222 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. III, h. 291.

223 Dengan bahasa yang lain, Muthahhari memperkenalkan dua macam monoteisme, yaitu monoteisme teoritis dan monoteisme praktis. Monoteisme teoritis adalah pengakuan terhadap Tuhan dan pendekatan diri kepada-Nya, sedangkan monoteisme praktis adalah menegakkan keadilan di tengah-tengah masyarakat dan menegakkan kesederajatan dalam masyarakat manusia. Muthahhari, *Falsafah*, h. 30.

224 *Ibid.*, h. 198.

225 *Ibid.*, Vol. I, h. 278.

226 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. XVI, h. 183 dan 197, Vol. XX, h. 289, Vol. XII, h. 368, dan Vol. VII, h. 197.

227 *Ibid.*, Vol. VII, h. 192-6.

228 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. II, h. 197.

229 *Ibid.*, Vol. XX, h. 389.

230 *Ibid.*, Vol. XVI, h. 198 dan Vol. VII, h. 198.

231 *Ibid.*, Vol. VII, h. 197. Mahmud Ayub menguraikan pendapat para mufasir bahwa agama Ibrahim disebut *al-hanîfiyyah* karena Ibrahim adalah imam pertama yang melakukan sunnah menyunat laki-laki. Karena itu, siapa pun yang menyunat dirinya, dengan mengikuti sunnah Ibrahim, harus dianggap pengikut Islam Nabi Ibrahim, sehingga dia seorang *hanîf*. Ayub, *Qur'an*, h. 235. Menurut Muhammad al-Syarqawi, agama Yahudi lebih dekat kepada ajaran Nabi Ibrahim dan Islam, baik dalam hal akidah maupun syariat. Hal ini karena, menurut Syarqawi, mereka tidak percaya pada ajaran Trinitas, mengkhitan anak-anak mereka, mensyaratkan penyembelihan terhadap hewan-hewan sebelum dimakan, mengharamkan babi, dan mengharamkan patung-patung malaikat dan para nabi. Muhammad al-Syarqawi, *Talmud Kitab "Hitam" Yahudi yang Menggemparkan*, terj. Alimin dkk. (Jakarta: Sahara, 2005), h. 8. Meskipun demikian, seperti akan diuraikan pada bab berikutnya, sebagian orang Yahudi tidak termasuk da-

lam kelompok *hanîf*, karena mengikuti Ibrahim bukan sekadar sunatan atau haji, melainkan mengikuti jalan lurus agama Ibrahim dan menerima beliau sebagai imam. Ayub, *Qur'an*, h. 235.

232 *Ibid.*, Vol. X, h. 125-6.

233 *Ibid.*, Vol. V, h. 90.

234 QS. al-Baqarah [2]: 128.

235 QS. al-Baqarah [2]: 131.

236 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. I, h. 296-8. Tingkatan Islam ini dikemukakan lagi pada Vol. III, h. 236 secara singkat.

237 QS. al-Zukhruf [43]: 69.

238 Pendapat Thabâthabâ'î bahwa Islam dan iman itu bertingkat-tingkat juga dikemukakan oleh al-Ishfahânî, al-Mushthafawi dan Muthahhari dengan bahasa dan tingkatan yang berbeda-beda. Menurut al-Ishfahânî, Islam itu ada dua macam: (1) *Islam berada di bawah iman*, yakni hanya mengakui dengan lidah saja. Dengan pengakuan ini, seseorang dapat terpelihara darahnya. Tidak jadi soal, apakah keyakinannya masuk ke dalam hatinya ataupun tidak. Inilah yang dimaksud QS. al-Hujurât [49]: 14, (2) *Islam di atas iman*, yaitu ketika pengakuannya disertai dengan keyakinan dalam hati, pelaksanaan dalam tindakan, dan penyerahan diri kepada Allah dalam segala hal yang telah Ia tetapkan dan tentukan. Hal ini seperti yang diingatkan dalam kisah Ibrahim dalam QS. al-Baqarah [2]: 131 dan QS. Âli 'Imrân [3]: 19. al-Isfahânî, *al-Mufradât*, h. 240-241. Sementara itu, menurut al-Mushthafawi—sebagaimana dikutip Jalaluddin Rakhmat—ada tiga tingkatan Islam: (1) kepasrahan dalam amal lahiriah, gerakan badaniah, dan anggota-anggota jasmaniah, seperti terekam dalam QS. al-Hujurât [49]: 14, (2) menjadikan diri sesuai atau sejalan secara lahir dan batin sehingga tidak terjadi pertentangan dalam amalnya, niatnya, dan batinnya, seperti dalam QS. al-Rûm [30]: 53, dan (3) menghilangkan kontradiksi sama sekali, baik dalam amal, niat, maupun eksistensi zat. Pada tingkat ini tidak ada lagi eksistensi diri, seluruh wujudnya tenggelam dalam samudra wujud Yang Haq, fana dalam kebesaran Dia. Yang tampak adalah hakikat makna penyerahan diri dan penyesuaian diri kepada al-Haq yang Mutlak.

Hal ini sesuai dengan QS. Âli 'Imrân [3]: 19. Jalaluddin Rakhmat, "Epilog", Muchtar, *Tunduk Kepada Allah*, h. 227-8. Sedangkan menurut Muthahhari, Islam itu ada dua tingkatan: (1) *Islam fisik*, yaitu pasrahnya seseorang kepada yang lain karena terpaksa atau karena mengikuti lingkungannya. Islam tingkat pertama ini disebutnya juga sebagai *al-Islâm al-jughrafî*, yaitu Islam yang menunjuk pada seseorang yang lahir, hidup, dan mati dalam lingkungan Islam. Jika seseorang memeluk Islam, maka lebih karena orangtua dan lingkungannya Islam, tidak karena mempelajari dan mendalami sebelumnya, (2) *Islam aktual*, *al-Islâm al-waqâ'î*, yaitu Islamnya seseorang yang sudah pasrah kepada kebenaran dengan hatinya. Ia mengamalkan kebenaran yang diyakininya setelah ia menerimanya melelui penelitian dan fanatisme. Menurut Muthahhari, bila seseorang telah berusaha mencari kebenaran, lalu ia menerima kebenaran itu dengan sepenuh hati, tetapi ia tidak memeluk Islam, Tuhan tidak akan mengazabnya. Hal ini berdasarkan QS. al-Isrâ' [17]: 15. Islam seperti ini, menurutnya akan memikul *ruhiyah samawiyyah*. Muthahhari menyebut Descartes sebagai contoh orang yang menganut Islam model ini. Murtadha Muthahhari, *Keadilan Ilahi Asas Pandangan-Dunia Islam* terj. Afif Muhammad (Bandung: Mizan, 1995), h. 224-232.

239 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. I, h. 304-306. Lebih lanjut akan diuraikan perbedaan keduanya dalam uraian iman.

240 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. XVIII, h. 266. Lihat juga *al-Mîzân*, Vol. XV, h. 6-7.

241 *Ibid.*, Vol. XVIII, h. 162.

242 *Ibid.*, h. 263. Lihat juga pada Vol. XV, h. 6-7.

243 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. XVIII, h. 264.

244 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. XV, h. 8.

245 *Ibid.*, h. 307.

246 *Ibid.*, h. 145.

247 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. XVI, h. 320.

248 *Ibid.*, Vol. V, h. 127-8.

249 QS. at-Taubah [9]: 29.

250 QS. al-Baqarah [2]: 80.

251 QS. al-Baqarah [2]: 111.

252 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. IX, h. 245-248.

253 QS. ar-Ra'd [13]: 22.

254 QS. al-Baqarah [2]: 272.

255 QS. al-Qashas [28]: 80.

256 QS. Fâthir [35]: 10.

257 QS. al-Nisâ' [3]: 69.

258 QS. al-Anbiyâ' [21]: 86, QS. an-Naml [16]: 19.

259 QS. al-Anbiyâ' [21]: 85. Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. I, h. 298-9.

260 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. III, h. 283-4.

261 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. I, h. 286.

262 *Ibid.*, h. 286

263 *Ibid.*, h. 288.

264 *Ibid.*, h. 290-1.

265 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. XVI, h. 142.

266 *Ibid.*, Vol. I, h. 305 dan Vol. XX, h. 389

267 *Ibid.*, Vol. XVIII, h. 27.

268 *Ibid.*, Vol. I, h. 305.

269 *Ibid.*, Vol. IX, h. 255.

270 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. III, h. 290-1.

271 *Ibid.*,Vol. V, h. 90.

272 *Ibid.*, Vol. I, h. 301.

273 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. III, h. 380-1.

274 QS. Yûnus [10]: 72.

275 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. X, h. 98.

276 *Ibid.*, Vol. I, h. 301.

277 QS. Yusuf [12]: 101.

278 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. XI, h. 252.

279 *Ibid.*, Vol. III, h. 236.

280 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. I, h. 305.

281 *Ibid.*, Vol. XIV, h. 362.

282 *Ibid.*, h. 306.

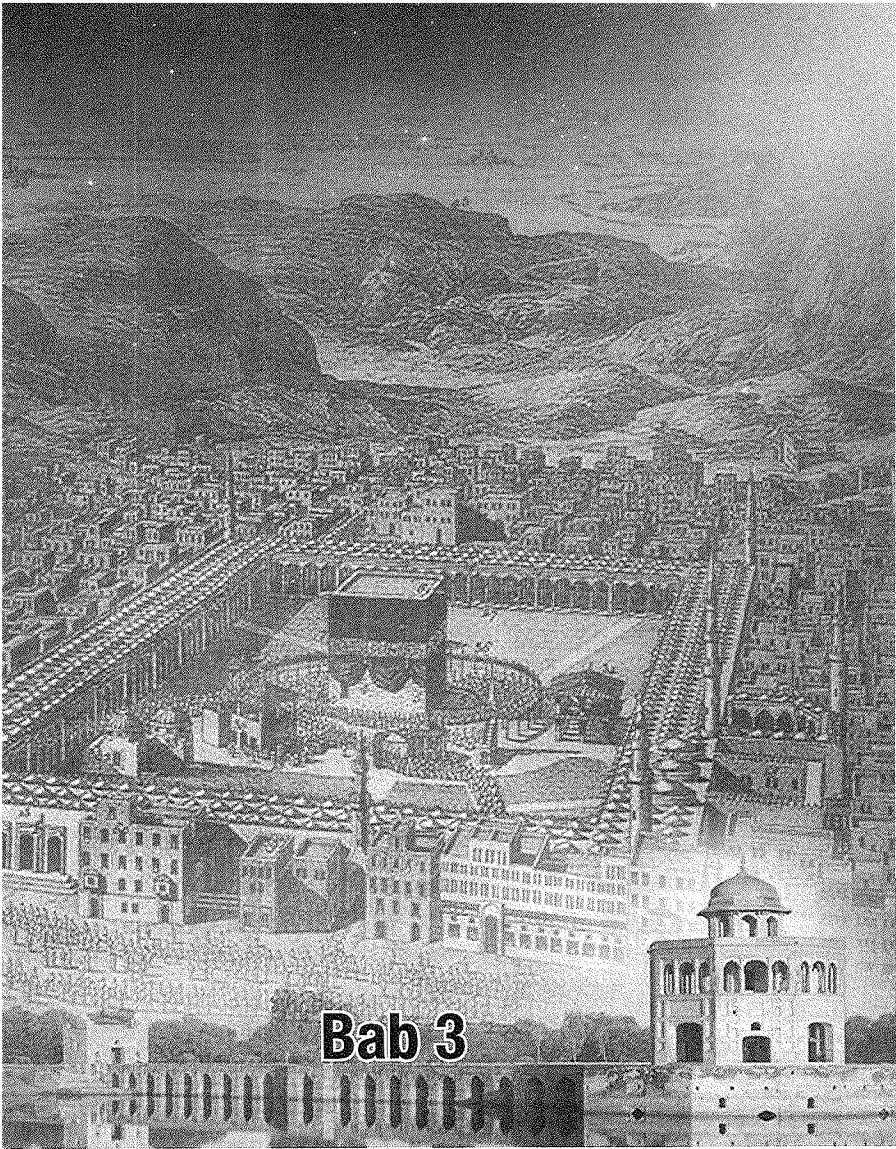
283 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. XII, h. 368.

284 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. XII, h. 309.

285 Thabathaba'i, *Inilah Islam*, h. 23.

286 Thabathaba'i, *Menyingkap*, h. 105.

287 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. II, h. 134.

288 Thabathaba'i, *Inilah Islam*, h. 35-7.

PANDANGAN THABÂTHABÂ'Î TERHADAP YAHUDI DAN NASRANI

Yahudi dan Nasrani dikenal sebagai kelompok Ahli Kitab yang pembawanya merupakan keturunan biologis dari Ibrahim, yaitu Musa dan Isa. Hubungan dengan dua komunitas itu terjadi karena dekatnya posisi geografis dan budaya Muslim dengan keduanya.[1] Baik Muhammad, Isa, maupun Musa, ketiganya adalah anak-keturunan biologis Ibrahim dari dua putranya Ishaq dan Isma'il. Dalam bahasa Thabâthabâ'î, anak-keturunan itu disebut dengan "keluarga Ibrahim" (*Âli Ibrâhîm*).[2]

Pada bab ini akan dijelaskan bagaimana pandangan Thabâthabâ'î mengenai Yahudi dan Nasrani yang mengklaim sebagai ahli waris *millah Ibrâhîm*. Dengan dua kelompok itulah—tentu saja setelah dengan masyarakat Makkah yang musyrik—Nabi berinteraksi secara intens dan terjadi saling klaim terhadap Ibrahim. Apakah hubungan biologis secara otomatis dapat dijadikan sebagai pijakan untuk menyebut penganut tiga pengikut nabi-nabi keturunan Ibrahim tersebut sebagai ahli warisnya? Untuk itu, pada bab ini, akan diuraikan mengenai dua kelompok tersebut dengan harapan dapat diketahui siapa ahli waris Ibrahim yang sebenarnya.

A. Yahudi dan Nasrani

Secara genealogis-spiritual, Nuh dan Ibrahim dinyatakan sebagai muara agama Allah yang menjadi model bagi nabi-nabi berikutnya. Di antara penerus Nuh dan Ibrahim yang kemudian bersentuhan hidupnya dengan Muhammad adalah pengikut Musa (Yahudi) dan Isa (Nasrani). Dua kelompok masyarakat inilah yang dinyatakan al-Qur'an

mempunyai kitab suci, Taurat dan Injil, yang dominan mewarnai perjalanan dakwah Muhammad.

Dari alur pemikiran tersebut, Thabâthabâ'î menyimpulkan bahwa berbagai ungkapan simbolik dan langsung selain Madyan dan Tsamud yang mendeskripsikan orang-orang yang diberi kitab sebelum al-Qur'an, meskipun jumlahnya banyak, akan tetapi sebagian besarnya menunjuk pada Yahudi dan Nasrani. Yang disamakan dengan mereka adalah Majûsi dan Shâbi'în,[3] dua kelompok minoritas yang tidak dominan dalam mewarnai percaturan dakwah Nabi. Yahudi dan Nasrani disebut sebagai Ahli Kitab, karena mereka merupakan kelompok masyarakat yang berinteraksi secara aktif dengan Nabi. Dalam interaksi itulah kedua kelompok tersebut, baik sendiri-sendiri atau bersamaan dideskripsikan dalam al-Qur'an, langsung pada Yahudi dan Nasrani maupun tidak langsung dengan menyebut kitabnya, misalnya dalam QS. al-Mâ'idah [5]: 18, *"Orang-orang Yahudi dan Nasrani mengatakan...."*, QS. al-Mâ'idah [5]: 66 atau 68, *"Katakanlah: "Hai Ahli Kitab, kamu tidak dipandang beragama sedikit pun, hingga kamu menegakkan ajaran-ajaran Taurat, Injil...,"* QS. al-Mâ'idah [5]: 64, *"Orang-orang Yahudi berkata..."* dan QS. al-Mâ'idah [5]: 72, *"Sesungguhnya telah kafirlah orang-orang yang berkata..."*.

Majûsi dan Shâbi'în disamakan dengan Yahudi dan Nasrani sehingga termasuk Ahli Kitab, menurut Thabâthabâ'î karena mereka memiliki nabi, yaitu Zoroaster dan kitab suci, yaitu *Avesta*, meskipun ia mengakui bahwa sejarah hidup dan masa kemunculan agama ini sangat tidak jelas. Kitab mereka hilang ketika Iskandar Zulkarnain (*Alexander The Great*) menguasai Iran, tetapi kemudian diperbaharui pada masa kekuasaan Dinasti Sasan.[4] Dalam uraiannya

BAB 3

yang lain, Thabâthabâ'î menjelaskan bahwa Majûsi memiliki nabi, tetapi kemudian nabi tersebut mereka bunuh dan juga memiliki kitab, tetapi kemudian kitab yang terdiri dari 12.000 jilid tersebut dibakar.[5]

Penganut Majûsi memiliki banyak sekte, namun pada prinsipnya mereka mengakui adanya dua penguasa dan pengatur alam raya, pengatur kebaikan dan kejahatan, yakni tuhan cahaya yang bernama *Yazdan* dan tuhan gelap yang bernama *Ahriman*. Mereka menyucikan malaikat dan berusaha mendekatkan diri kepadanya dengan tanpa membuat berhala sebagaimana para penyembah berhala (*al-watsaniyyah*). Mereka juga menyucikan unsur-unsur perantara, khususnya api, dan mereka memiliki rumah-rumah api di pusat-pusat agama tersebut, seperti di Iran, Cina, dan India.[6]

Shâbi'în, menurut Thabâthabâ'î adalah mereka yang mengagungkan api, bintang-bintang dan unsur-unsurnya. Shâbi'în disebut juga kelompok Haraniyah dan menurut satu pendapat, Shâbi'în adalah *Hadan ibn Terah*, yang berarti saudara Ibrahim.[7] Dari keterangan tersebut, mengutip dari al-Mas'udi, Thabâthabâ'î menyatakan bahwa Shâbi'în adalah para penyembah bintang-bintang yang dalam penjelasan al-Qur'an merupakan masyarakat yang tuhannya dihancurkan oleh Ibrahim.[8] Akan tetapi dalam uraiannya yang lain, Thabâthabâ'î menyatakan bahwa Shâbi'în bukanlah para penyembah bintang, tetapi mereka adalah *qaum mutawassithûn baina al-yahûdiyyah wa al-majûsiyyah* (kaum yang memiliki keyakinan dan praktik keagamaan antara Yahudi dan Majusi) yang memiliki kitab suci yang dinisbahkan kepada Yahya bin Zakariyya.[9] Sementara menurut sumber riwayat dari *Tafsir al-Qumy*, Shâbi'în bukan

orang Majûsi, Yahudi, Nasrani, dan bukan pula orang Islam, mereka menyembah bintang-bintang.[10]

Thabâthabâ'î tidak menjelaskan pendapat mana yang ia pilih. Namun dari salah satu pendapat yang ia kutip dijelaskan bahwa mereka memiliki nabi dan kitab suci. Akan tetapi meski tidak menjelaskan kitabnya, ia tetap memasukkan Shâbi'în sebagai Ahli Kitab. Karena itu tidak menutup kemungkinan, Thabâthabâ'î berpendapat—meski secara implisit—ada Ahli Kitab yang non-Yahudi, Nasrani, Majûsi dan Shâbi'în. Dengan demikian, pengertian dan cakupan Ahli Kitab atau orang-orang yang diberi kitab adalah mereka yang diutus kepadanya seorang nabi yang membawa wahyu.

Meskipun ada kemungkinan tersebut, lanjut Thabâthabâ'î bahwa sesuai konteks ayat dan sejarah, maka yang lazim disebut Ahli Kitab dan beberapa sebutan lain bagi orang yang diberi kitab sebelum Muhammad adalah hanya Yahudi dan Nasrani. Kedua agama inilah yang menamakan dirinya sebagai Ahli Kitab dan menamakan orang selain mereka sebagai *ummiyyîn* (masyarakat tak berkitab, sebagai antonim dari Ahli Kitab atau masyarakat berkitab).[11] Yahudi dan Nasrani berasal dari satu sumber, yaitu dari keluarga Isra'il yang kepada mereka diutuslah Musa dan Isa, meskipun pada akhirnya dakwah Isa menyebar kepada selain Bani Isra'il, seperti ke Romawi, Arab, Habasyah, Mesir dan lain-lain.[12] Ini artinya, Isa bukan hanya diutus khusus untuk Bani Isra'il, tetapi juga untuk masyarakat luas.

Kesimpulan Thabâthabâ'î bahwa Ahli Kitab adalah Yahudi, Nasrani, dan juga Majûsi serta Shâbi'în tidak berangkat dari penjelasan terhadap kata yang membentuk istilah tersebut. Meskipun demikian, ia secara khusus membahas

makna kitab dalam al-Qur'an dalam uraian yang ia beri judul *Kalâmun fî Ma'na al-Kitâb fî al-Qur'ân* (Uraian Mengenai Beberapa Makna Kata *al-Kitâb* dalam al-Qur'an) [13] tetapi tidak dikaitkan dengan kata *ahli.*

Karena itu, dalam hubungannya dengan pembahasan *millah Ibrâhîm* dan para ahli warisnya, yang hal itu menjadi tujuan pembahasan ini, maka yang menjadi fokus perhatian adalah Yahudi dan Nasrani dengan berbagai ungkapannya yang digunakan oleh al-Qur'an dan kata yang menjadi patokannya, yaitu *syirik* dan *kufur.* Dua pengikut agama itulah yang terlibat dalam "perebutan" ke-ibrahiman dengan Muhammad.

Untuk menjelaskan Yahudi dan Nasrani yang melakukan kontak dengan Muhammad—sebagaimana dikemukakan sebelumnya—al-Qur'an menggunakan beberapa istilah. Istilah-istilah tersebut adalah *Ahl al-Kitâb, alladzîna âtainâhum al-Kitâb, alladzîna ûtû al-Kitâb, alladzîna ûtû nashîban min al-Kitâb, alladzîna yaqraûn al-Kitâb min qablik, alladzîna ûtû al-'ilm, alladzîna ûtû al-'ilm wa al-îmân* dan *ahl al-dzikr, âtainâhum Kitâban min qablih, Banî/u Isrâ'îl, alladzîna hâdû, alladzîna hummilu al-taurât, yahûd, hûdan, al-Nashârâ, Nashrani* dan *Ahl al-Injîl.* Dari beberapa istilah tersebut, ada yang menunjuk langsung kepada Yahudi dan Nasrani, baik disebut secara bersamaan atau sendiri dan ada yang menunjuk pada dua-duanya atau salah satunya tetapi menggunakan bahasa simbolik. Istilah yang digunakan untuk menunjuk Yahudi adalah *alladzîna hâdû, alladzîna hummilu al-taurât, yahûd,* dan *hûdan,* sedangkan istilah yang digunakan untuk menyebut Nasrani adalah *al-Nashârâ, Nashrâni* dan *Ahl al-Injîl.* Selain dari

BAB 3

beberapa istilah tersebut, istilah al-Qur'an menunjuk pada keduanya secara tidak langsung.

Beberapa istilah tersebut akan diuraikan dalam rangka mendapatkan informasi sejauh mana klaim-klaim yang dikemukakan mereka paralel antara pandangan, sikap, dan perilaku dengan standar *millah Ibrâhîm* sebagaimana dikemukakan pada bab sebelumnya.

1. Yahudi: Pandangan Keagamaan, Sikap dan Perilakunya

a) *Al-Yahûd*

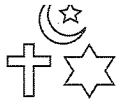
Setidaknya ada tiga istilah yang menunjuk pada Yahudi, yaitu *al-yahûd*, *alladzîna hâdu*, dan *hûdan*. Dalam al-Qur'an, kata "Yahudi"[14] disebut sembilan kali dengan *al ma'rifah* dan tanpa *al* dalam empat surat, yakni QS. al-Baqarah [2]: 113 (dua kali) dan 120, QS. al-Mâ'idah [5]: 18, 51, 64, dan 82, QS. al-Taubah [9]: 30, dan QS. Âli 'Imrân [3]: 67.[15]

Ungkapan dalam ayat-ayat tersebut berisi beberapa hal, yaitu (1) sikap dan perilaku antara Yahudi dan Nasrani, yaitu dalam QS. al-Baqarah [2]: 113, (2) sikap dan perilaku orang Yahudi dan Nasrani terhadap Muhammad dan umatnya, yaitu dalam QS. al-Baqarah [2]: 120, (3) sikap dan perilaku Yahudi terhadap orang-orang yang beriman, yaitu dalam QS. al-Mâ'idah [5]: 82, (4) pandangan keagamaan Yahudi dan Nasrani, yaitu dalam QS. al-Mâ'idah [5]: 18 dan QS. at-Taubah [9]: 30, (5) sikap orang-orang yang beriman kepada orang Yahudi dan Nasrani, yaitu dalam QS. al-Mâ'idah [5]: 51, (6) pandangan keagamaan orang-orang Yahudi, yaitu dalam QS. al-Mâ'idah [5]: 64, dan (7)

penjelasan al-Qur'an akan ketidakabsahan klaim Yahudi dan Nasrani terhadap Ibrahim. Dari beberapa isi tersebut, enam poin yang layak mendapat penjelasan, karena satu poin, yakni poin pertama, tidak terkait dengan diskursus *millah Ibrâhîm*.

1) Pandangan Keagamaan Yahudi

Pandangan keagamaan orang Yahudi ada yang sama dengan orang Nasrani, tetapi juga ada yang berbeda. Pandangan keagamaan yang sama antara keduanya adalah mengenai mereka sebagai *abnâullâh wa ahibbâtuhu* dan *ibnullâh* (anak-anak Tuhan dan para kekasihnya), sedangkan yang berbeda adalah mengenai *yad Allâh maghlûlah* (tangan Allah terbelenggu).

Menurut Thabâthabâ'î, pandangan Yahudi dan juga Nasrani sebagai "anak-anak" Allah tidak dimaksudkan sebagai pengakuan yang hakiki. Ungkapan tersebut dimaksudkan bahwa mereka adalah golongan yang mulia, karena mendapat beberapa kelonggaran. Pandangan Thabâthabâ'î ini didasarkan pada sumber Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru. Berbagai kemuliaan ini seperti yang diperoleh oleh Adam (Lukas 3: 38), Dawud (Keluaran 4: 22), dan ayat-ayat lain. Dinyatakan dalam ayat-ayat tersebut, misalnya: *Ia berkata kepadaku: "Anak-Ku Engkau"*. Ungkapan serupa, menurut Thabâthabâ'î, juga berlaku bagi para penggerak kebaikan atau kemaslahatan dari orang-orang yang beriman.[16] Dengan demikian, Thabâthabâ'î menyimpulkan bahwa *bunuwwah* (paham bahwa Allah memiliki anak atau *bigetisme*) dalam ayat tersebut adalah *al-ikhtishâsh wa al-taqarrub* (kekhususan [spesial] dan kedekatan).[17]

Ketika menjelaskan QS. at-Taubah ayat 30, Thabâthabâ'î berkomentar:

> Kami tidak mengerti, apakah disebutnya Uzair sebagai "Anak Tuhan" sebagaimana orang-orang Nasrani menamakan Isa, yakni sebagai seorang yang memiliki substansi ke-Tuhanan, derivasi Tuhan atau Tuhan itu sendiri, atau penyebutan itu hanya sebagai bentuk penghormatan sebagaimana dijelaskan QS. al-Mâ'idah [5]: 18? Ayat berikutnya yakni ayat 31 pada surat yang sama lebih menguatkan kemungkinan kedua.[18]

Thabâthabâ'î tampak kurang yakin dengan pendapatnya, meskipun ia sudah menjelaskan kronologi peran 'Uzair dan penghormatan orang-orang Yahudi terhadapnya. Ia masih tetap mengutip pendapat dan riwayat yang berbeda dengan pendapatnya tersebut. Menurut sebagian mufasir, maksud ungkapan *'uzair ibnullâh* adalah kalimat yang dikemukakan oleh sebagian orang Yahudi yang hidup pada masa Nabi di Madinah, bukan pandangan *mainstream* orang-orang Yahudi, sebagaimana mereka mengatakan bahwa "Allah itu fakir dan kami kaya dan tangan Allah terbelenggu". Masih menurut pendapat ini, meskipun hal itu bukan arus utama pandangan keseluruhan orang Yahudi, tetapi mengapa Allah tidak menggunakan istilah sebagian dari mereka, karena sebagian yang lain menerima pandangan keagamaan yang tidak *mainstream* tersebut.[19]

Thabâthabâ'î juga mengutip beberapa riwayat, baik dari sumber Syi'ah maupun Ahlus Sunnah, yang intinya sama, yaitu bahwa Allah sangat marah kepada orang Yahudi, ketika mereka berkata bahwa 'Uzair adalah anak Allah.[20] Riwayat yang dikemukakan Thabâthabâ'î tidak ada satu

pun yang di-*tarjîh* dan ia pilih, sesuatu yang tidak biasa ia lakukan ketika mengemukakan riwayat dalam penafsirannya. Karena itu, tampaknya Thabâthabâ'î memilih pendapat yang tidak umum tersebut, bahwa ungkapan orang Yahudi itu sebagai metafora. Thabâthabâ'î melangkah lebih jauh dari sekadar meletakkan ayat dalam konteksnya. Pendapat ini tentu lebih ekstrem dibanding dengan pendapat Zulkarnaini Abdullah yang menyatakan bahwa pendapat sebagian mufasir seperti Thabari dan Qurthubi yang menyatakan bahwa pendapat 'Uzair adalah anak Tuhan merupakan pendapat yang tidak *mainstream*:

> Keterangan ini, sekurang-kurangnya, telah memberikan penjelasan yang lebih baik bagaimana "tuduhan" al-Qur'an tersebut dapat diletakkan dalam konteks historisnya secara lebih realistik. Penjelasan ini sekaligus sebagai hujah untuk menegaskan bahwa pembicaraan al-Qur'an tentang sebuah realitas mesti dipahami dalam konteks sosial dan historis secara tepat.[21]

Dengan pendapatnya ini, maka Thabâthabâ'î setidak-tidaknya menandaskan bahwa ayat-ayat tersebut tidak dapat dijadikan justifikasi untuk menyatakan bahwa Yahudi adalah penganut agama yang tidak monoteis atau musyrik. Hanya saja, pandangan Yahudi tersebut kemudian berimplikasi pada klaim bahwa mereka memiliki hak istimewa atau sebagai pilihan (*chosenness*), sehingga tidak ada celah untuk mengazab dan menyiksa mereka. Siksa terhadap mereka sama dengan mengurangi atau bahkan merusak keistimewaan yang mereka klaim tersebut.[22]

Klaim ini, sebagaimana klaim-klaim Yahudi lainnya, jelas tidak berdasar dan hanya angan-angan kosong belaka.

Sebab berbagai kesusahan jasmani, berbagai musibah dan cobaan duniawi akan menimpa siapa pun, baik ia mukmin ataupun kafir. Karena hal itu merupakan *sunnatullâh*.[23] Karena itu dalam QS. al-Jumu'ah [62]: 6 yang menggunakan ungkapan *alladzîna hâdû*, Allah menegaskan:

> "...jika kamu mendakwahkan bahwa sesungguhnya kamu sajalah kekasih Allah, bukan manusia-manusia yang lain, maka harapkanlah kematianmu, jika kamu adalah orang-orang yang benar."

Ayat ini, menurut Thabâthabâ'î, merupakan argumen yang mematahkan klaim Yahudi dan menunjukkan kebohongannya sebagaimana juga dikemukakan dalam QS. al-Taubah [9]: 94 dan QS. al-Baqarah [2]: 95. Kalau mereka benar sebagai kekasih dan memiliki hak istimewa dari Allah, maka mereka tidak enggan untuk mati, sebab seorang kekasih senang untuk bertemu dengan kekasihnya. Kenyataannya, mereka enggan mati karena mereka merasa sudah banyak membuat kesalahan.[24]

Dengan demikian jelas bahwa Thabâthabâ'î tidak menyatakan Yahudi sebagai politeis karena pernyataan mereka sebagai "anak tuhan". Akan tetapi yang dipersoalkannya adalah klaim mereka yang merasa mendapat keistimewaan dari Allah, sehingga—dengan percaya diri—tidak akan mendapat perlakuan buruk, baik ketika di dunia maupun di akhirat. Klaim inilah yang menyebabkan mereka menjadi masyarakat yang sombong dan rasialis, bahkan hingga sekarang.

Orang-orang Yahudi pada masa itu, menurut Siddiqi, percaya bahwa karena mereka secara etnis, sejarah, dan keagamaan berhubungan dengan nabi-nabi seperti Ibrahim,

Ishaq dan Ya'kub. Hubungan ini akan memungkinkan mereka melepaskan diri dari kemarahan dan hukum-hukum Allah. Alasan inilah yang membuat mereka merasa diri lebih tinggi daripada bangsa Arab.[25]

Mengenai pandangan orang Yahudi bahwa *yad Allâh maghlûlah*, Thabâthabâ'î menyatakan tiga kemungkinan. *Pertama*, bahwa orang-orang Yahudi mengucapkan kalimat berdosa tersebut dalam persoalan rezeki, yang ditujukan kepada orang-orang beriman yang mereka jumpai yang pada umumnya miskin, penuh kesulitan, dan sempitnya lapangan hidup. Mereka mengucapkan ini kepada orang-orang yang beriman sebagai bentuk ejekan kepada Allah dan sebagai isyarat bahwa Ia tidak mampu memberi kecukupan kepada hamba-hamba-Nya yang mukmin dan menyelamatkannya dari kemiskinan dan kehinaan. Menurut Thabâthabâ'î, pandangan ini tidak sesuai dengan konteks ayat dalam Surat al-Mâ'idah, di mana saat ayat ini turun keadaan orang-orang Islam sedang diberi kemudahan hidup, keluasan rezeki, dan kemakmuran.

Kedua, mereka mengucapkan kata-kata tersebut karena kekeringan dan mahalnya biaya hidup yang menimpa mereka, sehingga kehidupannya semakin sulit dan sempit, situasinya susah, dan sendi kehidupan juga rusak. Pengertian ini sesuai dengan keterangan *sabab* turunnya ayat ini. Akan tetapi, makna ini juga tidak sesuai dengan konteks ayat. Sebab, secara lahiriah, rangkaian ayat *yad Allâh maghlûlah* memperlihatkan tidak melekatnya sifat-sifat tersebut pada mereka, berkaitan dengan kembalinya permusuhan dan rekayasa yang mereka lakukan kepada orang-orang Islam.

Ketiga, mereka "bermulut besar" ketika mendengar firman Allah dalam QS. al-Baqarah [2]: 245, "*Siapakah*

yang mau memberi pinjaman kepada Allah, pinjaman yang baik..." dan QS. al-Muzzammil [73]: 20, "*...dan berikanlah pinjaman kepada Allah pinjaman yang baik...*". Setelah mendengar ungkapan tersebut mereka berujar *yadullâh maghlûlah*; Allah tidak mampu menghasilkan sesuatu yang dapat dinafkahkan untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan-Nya dalam rangka mengangkat agama-Nya dan menghidupkan dakwah-Nya. Mereka mengucapkan ini sebagai bentuk penghinaan atau bahan tertawaan. Menurut Thabâthabâ'î, pengertian ketiga ini yang sesuai dengan *sabab nuzûl* yang lain dan lebih argumentatif.

Tentu saja, menurut Thabâthabâ'î, pandangan keagamaan Yahudi tersebut tidak sesuai dengan beberapa pendapat yang terdapat pada Taurat yang *notabene* adalah kitab mereka, bahwa Allah mempunyai mukjizat untuk menahan sesuatu sampai pada yang dikehendaki-Nya, seperti menghilangkan kekuatan dari manusia. Karena itu, ucapan mereka itu tidak boleh dinisbatkan kepada Allah—meskipun sekadar bergurau—Yang Mahasuci, Luhur zat-Nya, dan Mahaagung.[26]

Dengan demikian jelas bahwa orang Yahudi, dengan ucapannya ini, telah mengemukakan sesuatu yang tidak sebenarnya dan selayaknya dilekatkan kepada Allah. Karena itu mereka telah berdusta, yakni mengatakan sesuatu yang tidak sesuai dengan kenyataan. Mengatakan sesuatu yang tidak benar mengenai Tuhan, tentu tidak sesuai dengan nilai-nilai dasar *millah Ibrâhîm* yang *hanîf*, yang cenderung pada kebenaran.

2) Sikap dan Perilaku Orang Yahudi terhadap Orang-Orang yang Beriman

Sebagaimana dikemukakan sebelumnya bahwa Allah telah mengikat janji antara nabi dan umatnya. Janji tersebut mengenai akan mendukung dan mengakui nabi-nabi yang datang sebelumnya dan yang datang sesudahnya, kecuali Muhammad yang memang sebagai rasul terakhir, sehingga kewajiban mengakui dan mendukung nabi setelahnya itu tidak ada. Nabi menyatakan bahwa "Para nabi adalah saudara tak sekandung, ibu-ibu mereka berlainan, tetapi agama mereka satu".[27] Karena itu patut dipertanyakan ketika ada orang Yahudi bersikap tidak baik dan tidak mengakui nabi dan ajaran yang datang sesudahnya dan bahkan mengajaknya untuk mengikuti mereka.

Disebutkan dalam QS. al-Baqarah [2]: 120 bahwa orang-orang Yahudi dan juga Nasrani tidak akan senang sebelum orang-orang yang beriman mengikuti pola dan model hidup mereka. Ayat ini menegaskan bahwa terdapat dua golongan Yahudi:

Pertama, mereka yang tidak benar-benar membaca kitabnya dan lebih banyak mengikuti hawa nafsu dan pikirannya. Kelompok pertama ini selamanya tidak akan rela terhadap orang yang beriman. *Kedua*, mereka yang benar-benar membaca kitab sucinya dan memercayai bahwa apa yang terdapat dalam al-Qur'an adalah sama dengan yang mereka terima, sehingga mereka akan beriman kepada Muhammad. Petunjuk al-Qur'an dan Taurat-lah yang benar sebagai petunjuk Allah.[28] Menurut riwayat al-Dailami yang dikutip Thabâthabâ'î, maksud *yatlûnahu haqqa tilâwatih* (membaca dengan sebenar-benarnya) adalah membaca

secara tartil ayat-ayatnya, memahami dan mengamalkan hukum-hukumnya, berharap kepada janji-Nya, khawatir pada ancaman-Nya, mengambil pelajaran dari kisah-kisahnya, amar makruf nahi mungkar, memelihara ayat-ayat-Nya, mengkaji huruf-hurufnya, membaca surat-suratnya, mengkaji bagian-bagiannya, menjaga huruf-hurufnya, dan menjaga batas-batasnya. Semuanya itu hanya didapat apabila mau men-*tadabburi* ayat-ayat-Nya dan mengamalkan hukum-hukum-Nya. Allah berfirman, "Ini adalah sebuah kitab yang Kami turunkan kepadamu penuh dengan berkah supaya mereka ber-*tadabbur* terhadap ayat-ayatnya."[29]

Sikap orang Yahudi kelompok pertama inilah yang dalam QS. al-Mâ'idah [5]: 82 dinyatakan selalu menghidupkan dan mengobarkan permusuhan dengan orang-orang yang beriman. Mereka tak ubahnya orang-orang musyrik. Ketiga kelompok masyarakat (Yahudi, Nasrani dan musyrik) tersebut sejatinya sama ketika berhadapan dengan dakwah Islam, yaitu sebagian dari mereka menerima dakwah Islam. Orang Yahudi sama dengan orang Nasrani dalam hal adanya sebagian mereka yang konsisten menjalankan agamanya dan pemenuhan mereka untuk membayar *jizyah* kepada orang Islam. Akan tetapi, Yahudi dan orang-orang musyrik berbeda dengan orang-orang Nasrani yang lebih santun.

Secara sosiologis, menurut Thabâthabâ'î, orang Yahudi berbeda dengan orang Nasrani, meskipun sama-sama Ahli Kitab. Perbedaan antara Yahudi dan Nasrani, menurut Thabâthabâ'î, adalah orang Yahudi selalu menghidupkan kesombongan, fanatisme kesukuan, melakukan rekayasa dan tipuan, ingkar janji, dan lain-lain. Hal ini terjadi bukan saja pada masa Nabi, tetapi juga sebelum dan sesudahnya. Wa-

tak ini tidak banyak terdapat pada orang Nasrani, karena pada komunitas ini terdapat ulama yang selalu mengingatkan kebenaran dan pengetahuan agama, pendeta, dan para asketis yang mengingatkan akan agungnya Allah dan pentingnya kebahagiaan akhirat dan dunia dengan amal nyata serta mereka tidak sombong dalam menerima kebenaran. Semua itu menjadi pintu masuk dalam meraih harmoni sosial. Dalam komunitas Yahudi juga terdapat pendeta dan ulama, akan tetapi mereka sombong dan menghidupkan permusuhan. Orang-orang musyrik non-Ahli Kitab pun seperti orang Yahudi.[30]

Orang-orang Yahudi yang beriman kepada kitabnya dengan sendirinya akan beriman kepada al-Qur'an, karena keduanya adalah firman Allah. Mereka juga akan menghidupkan persahabatan dengan saudara serumpunnya. Thabâthabâ'î melihat sisi watak dan sikap orang Yahudi ini dari dua perspektif, sosiologis dan normatif. Namun ia tidak menjelaskan apakah watak tersebut dimiliki oleh semua orang Yahudi atau sebagian saja? Dan dalam konteks historis apa orang Yahudi itu menunjukkan permusuhan?

Persoalan itu terjawab ketika Thabâthabâ'î menjelaskan QS. al-Mâ'idah [5]: 51 bahwa permusuhan itu terutama ketika orang-orang beriman baru saja hijrah ke Madinah. Sebenarnya, hal yang sama juga dilakukan oleh orang Nasrani ketika Nabi sudah menetap di Madinah.[31] Hal ini dipahami Thabâthabâ'î terutama dari riwayat yang ia kutip, meskipun mengenai adanya keterlibatan orang Nasrani dalam memusuhi Nabi, Thabâthabâ'î sangsi, apakah benar dalam kisah antara Bani Qainuqa dan orang-orang Islam dan antara Bani Nadlir dan Bani Quraidzah terdapat permusuhan. Oleh karena itu, meskipun pada ayat 82 yang

BAB 3

dijelaskan permusuhannya kepada orang-orang beriman hanya Yahudi, tetapi dalam perkembangannya kedua komunitas itu sama, sehingga pada ayat 51 ini dinyatakan agar tidak menjadikan mereka sebagai *auliyâ'* [32] (pemimpin, sahabat, kawan, mitra). Sebagaimana dikemukakan di bab sebelumnya bahwa ayat *wa lan tardhâ* berkaitan dengan sikap tidak senangnya sebagian orang-orang Yahudi dan Nasrani kepada Muhammad dan sahabatnya, karena adanya perubahan kiblat.

Terlepas dari pelbagai pendapat di atas, tampak memang ada dinamika yang mewarnai hubungan antara tiga komunitas serumpun tersebut. Dinamika hubungannya bukan saja dipengaruhi oleh faktor adanya pandangan religius yang berbeda, tetapi juga faktor ekonomis, sosiologis dan politis, antara pendatang (Muhammad dan pengikutnya) dengan mereka yang sudah menetap lama atau penduduk asli. Dalam catatan sejarah juga tampak bahwa yang paling dominan dalam mengikat perjanjian di Madinah yang melahirkan Piagam Madinah adalah orang Yahudi.[33]

Ali Mustafa Yaqub—dengan mengutip beberapa sumber al-Qur'an dan Hadis—mengungkap fakta sejarah bahwa ketika Nabi dan pengikutnya hijrah ke Habasyah, mereka diterima dan diperlakukan dengan baik oleh Najasyi dan warganya yang *notabene* beragama Nasrani. Bahkan, menurut Yaqub, ketika kaum Muslimin hendak menyusul Nabi ke Madinah, Najasyi menyiapkan dua kapal laut untuk mengangkut mereka. Hubungan baik ini terus berlanjut ketika Nabi sudah menetap di Madinah. Orang-orang Nasrani dari Najran (kawasan selatan Jazirah Arab, berdekatan dengan Yaman), dipimpin oleh Uskup Abu Haritsah menghadap Nabi dan sempat melakukan kebaktian di masjid.[34]

Hal yang sama juga diperlihatkan orang Yahudi ketika di Madinah. Menurut Yaqub, bahkan hubungan Nabi dengan Yahudi pada waktu di Madinah dapat disebut luar biasa, karena Nabi menikahi Shafiyah putri Huyai bin Akhtab, seorang tokoh Yahudi Bani Quraidzah di Khaibar. Adapun gesekan yang terjadi antara kaum Muslimin dan Yahudi bukan karena perbedaan agama, tetapi lebih disebabkan perilaku orang Yahudi membatalkan perjanjian secara sepihak.[35]

Dari uraian tersebut maka jelas bahwa tidak seluruh orang Nasrani dan Yahudi bersikap tidak baik terhadap orang-orang beriman, dan karena itu juga tidak semua dari mereka tidak dapat dijadikan sebagai *auliyâ'*. Ini sebagai bukti bahwa beberapa ayat tersebut lebih menjelaskan peristiwa temporal, yaitu dalam konteks historis-sosiologis daripada sebagai watak religius mereka.

3) Ketidakabsahan Klaim Yahudi dan juga Nasrani atas Ibrahim

Orang Yahudi dan juga Nasrani mengklaim bahwa Ibrahim adalah bagian dari mereka serta menganut agama mereka. Klaim serupa juga dikemukakan oleh orang-orang Arab jahiliah penyembah berhala (*watsani*) yang mengklaim bahwa mereka menganut agama *hanîf*, yaitu agama Ibrahim, sehingga Ahli Kitab menamai mereka dengan *al-hunafâ* dan memanggil mereka dengan *al-hanîfiyyah al-watsaniyyah*.

Akan tetapi klaim itu tidak berdasar, karena Ibrahim diberi predikat oleh Allah sebagai *muslim-hanîf* dan bukan sebagai *musyrikîn*. Klaim terhadap Ibrahim hanya berdasar apabila orang tersebut memiliki kesamaan dalam menganut kebenaran dan mempraktikkan ajaran yang dibawa

oleh Ibrahim. Ahli Kitab; Yahudi dan Nasrani, dianggap tidak mengikuti Ibrahim karena mereka tidak mengamalkan praktik keagamaan yang dilakukan Ibrahim, yaitu Islam (baca: pasrah) kepada Allah. Islam kepada Allah—menurut Thabâthabâ'î ketika menyimpulkan uraian *kalimatun sawâ'*—merupakan sesuatu yang berlaku bagi seluruh nabi seperti yang terekam dalam beberapa ayat dalam al-Qur'an, misalnya QS. Yûsuf [12]: 40, QS. al-Taubah [9]: 31, QS. Nûh [71]: 21, dan lain-lain.[36]

Al-Qur'an, Taurat dan Injil memiliki kesamaan dalam ajaran, yaitu Islam yang intinya adalah tauhid.[37] Karena itu, kalau orang Yahudi dan Nasrani mengaku sebagai pengikut Ibrahim, maka mereka harus tidak menyembah selain Allah, tidak mempersekutukan-Nya, dan tidak menjadikan selain Allah sebagai Tuhan. Orang Yahudi dan juga Nasrani dinilai kafir dan musyrik, karenanya tidak dianggap mengikuti jejak Ibrahim, bukan semata-mata dari sisi waktu, yaitu Taurat dan Injil yang turun jauh setelah Ibrahim,[38] tetapi juga karena praktik keagamaan mereka tidak menjalankan *kalimatun sawâ'*. Di antaranya mereka memiliki keyakinan *bunuwwah* (tuhan beranak) yang berimplikasi pada kepercayaan mereka sebagai manusia terhormat dan *tatslîts* (trinitas).[39]

Dengan penjelasan ini, tampak bahwa hanya mereka yang mengikuti Ibrahim dari sisi ajarannya yang dinilai wajar mengaku dekat dengannya, bukan atas faktor keturunan, suku, ataupun ras. Muhammad meskipun keturunan Ibrahim melalui jalur Isma'il, yang beribu Hajar yang merupakan budak Sarah, ibu Ishaq—leluhur kaum Yahudi dan Nasrani—tetapi dia membawa prinsip agama yang sama dengan Ibrahim. Di samping itu, juga ada beberapa

BAB 3

syariat agama Muhammad yang bersumber dari ajaran dan tradisi Ibrahim, seperti haji dan khitan[40] serta sebagai pelestari Ka'bah.

Karena itu, dalam QS. al-Baqarah [2]: 140 Allah menjelaskan bahwa klaim orang Yahudi dan Nasrani tersebut sebagai penzaliman, karena mereka telah menyembunyikan *syahâdah* dari Allah.[41]

b) *Hûdan*

Istilah berikutnya yang menunjuk pada orang Yahudi adalah *hûdan*. Istilah ini disebut dalam al-Qur'an sebanyak 10 kali dan 7 di antaranya merujuk kepada salah seorang nama nabi dan rasul Allah, yaitu Hud. Dengan demikian, istilah *hûdan* yang merujuk kepada Yahudi hanya 3 ayat, yang semuanya termaktub dalam QS. al-Baqarah [2]: 111, 135, dan 140.

Berbeda dengan ketika menggunakan istilah Yahudi, istilah *hûdan* hanya mendeskripsikan beberapa aspek dari pandangan keagamaan Yahudi dan penjelasan ketidakbenaran klaim Yahudi atas Ibrahim dan keturunannya. Ayat QS. al-Baqarah [2]: 111 dan 135 menjelaskan pandangan keagamaan dan sikap yang dikembangkan Ahli Kitab (Yahudi dan Nasrani) terhadap Muhammad dan pengikutnya. Mereka memiliki pandangan yang eksklusif—meski tanpa bukti yang menguatkan klaimnya—bahwa hanya kelompok merekalah yang masuk surga atau selamat. Klaim ini—sebagaimana dikemukakan sebelumnya—merupakan implikasi dari ucapan metafor mereka sebagai "Anak Tuhan". Menurut Thabâthabâ'î, mereka tidak mengerti bahwa kebahagiaan (surga) dan kemuliaan seseorang di sisi Allah tidak tergantung pada nama, melainkan berdasarkan haki-

kat iman dan pengabdian (*'ubûdiyyah*). Ayat 111 dan QS. al-Baqarah [2]: 62 dan 81 menjelaskan tentang hal tersebut. Pandangan dan sikap ini terutama dilakukan oleh Hayy bin Akhtab dan sebagian pengikutnya, yaitu mereka yang sangat fanatik dengan Yahudi.[42]

c) *Alladzîna Hâdû*

Di samping dua istilah sebelumnya, istilah ini juga menunjuk pada orang Yahudi atau beragama Yahudi. Dalam al-Qur'an, istilah ini digunakan sebanyak 10 kali yang tersebar dalam 7 surat yaitu QS. al-Baqarah [2]: 62, QS. al-Nisâ' [4]: 46 dan 160, QS. al-Mâ'idah [5]: 41,44, dan 69, QS. al-An'âm [6]: 146, QS. al-Na<u>h</u>l [16]: 118, QS. al-<u>H</u>ajj [22]: 17 dan QS. al-Jumu'ah [62]: 6.[43]

Dari pengungkapan tersebut, istilah *alladzîna hâdu* mendeskripsikan beberapa hal mengenai Yahudi, (1) keselamatan orang Yahudi yang diungkap dalam QS. al-Baqarah [2]: 62 dan QS. al-Mâ'idah [5]: 69,[44] (2) sikap dan perilaku orang Yahudi terhadap kitab sucinya, yaitu dalam QS. al-Nisâ' [4]: 46, (3) akibat sikap dan perilaku Yahudi, yaitu dalam QS. al-Nisâ' [4]: 160, QS. al-An'âm [6]: 146, dan QS. an-Na<u>h</u>l [16]: 118, (4) ketidakbenaran klaim Yahudi sebagai umat pilihan sebagaimana diungkap QS. al-Jumu'ah [62]: 6 dan (5) mengenai keputusan (nasib) akhir para penganut agama, yaitu dalam QS. al-<u>H</u>ajj [22]: 17.

Berikut ini adalah argumentasi Thabâthabâ'î mengenai ayat-ayat yang menggambarkan perihal orang-orang Yahudi.

1) Keselamatan Yahudi

Ketika menjelaskan QS. al-Baqarah [2]: 62, Thabâthabâ'î menyatakan bahwa diulangnya kata iman merupakan penyifatan iman yang sesungguhnya. Hal ini dipahaminya dari konteks ayat sebelumnya, di mana orang-orang Yahudi yang sudah mendapat banyak rezeki dan kenikmatan, justru banyak melakukan pelanggaran karena mereka tidak beriman dengan sesungguhnya.

Dari pemahaman ini, ia menyatakan bahwa penyebutan seperti *mu'minîn, Yahûdi, Nashârâ,* dan *Shâbi'în*–dalam pandangan Allah—tidak secara aksiomatis menjamin pahala dan keselamatan dari siksa-Nya, sebagaimana ucapan Yahudi dan Nasrani; "Tidak akan masuk surga kecuali bila menjadi Yahudi atau Nasrani". Justru yang menjadi faktor penentu kemuliaan dan kebahagiaan seseorang akan didapat bila ia beriman yang benar kepada Allah, hari akhir dan beramal saleh.[45]

Thabâthabâ'î menjelaskan bahwa berulang kali ayat-ayat al-Qur'an menyatakan bahwa kebahagiaan dan kemuliaan tergantung pada *'ubûdiyyah,* sehingga nama tidak dapat memberi jaminan manfaat bagi pemilik namanya. Demikian juga sifat-sifat kesempurnaan, kecuali apabila semuanya itu disertai konsistensi *'ubûdiyyah.* Hal ini berlaku secara universal, baik bagi para nabi ataupun yang lainnya. Di dalam QS. al-An'âm [6]: 88, al-Fat<u>h</u> [48]: 29, dan al-A'râf [7]: 176, menunjukkan hal tersebut.

Ayat-ayat tersebut menurut Thabâthabâ'î cukup menjadi bukti bahwa kemuliaan hanya dapat diraih dengan hakikat (substansi) bukan secara lahir (formalitas nama).[46] Hal ini ditegaskannya kembali ketika ia menguraikan

BAB 3

tafsir QS. al-Mâ'idah [5]: 69 yang redaksinya hampir sama dengan QS. al-Baqarah [2]: 62.[47]

Meskipun masing-masing pemeluk agama tersebut apabila memenuhi tiga syarat sebagaimana dikemukakan sebelumnya, dijamin keselamatannya, namun jaminan tersebut tidak dapat dijadikan sebagai klaim yang pasti dan perdebatan tanpa dasar di antara mereka. Sebab, sebagaimana ditegaskan QS. al-Hajj [22]: 17, keputusan akhirnya ada pada Allah nanti di akhirat.[48] Ini artinya, siapa pun tidak boleh mengklaim bahwa hanya diri dan kelompok yang sama dengan dirinya yang akan masuk surga, sebagaimana klaim orang Yahudi dan Nasrani.

Selamat atau tidaknya seseorang tergantung keputusan Allah. Karena itu, klaim yang pernah dikemukakan Yahudi dan Nasrani sebagaimana diungkap dalam QS. al-Baqarah [2]: 111 dan 135 bahwa hanya mereka yang akan masuk surga dan mendapat petunjuk, merupakan sikap melangkahi otoritas dan hak prerogatif Tuhan.

Tampaknya, dalam konteks tidak boleh saling klaim itulah Thabâthabâ'î menjelaskan pengertian masing-masing dari komponen dalam QS. al-Baqarah [2]: 62 dan QS al-Ma'idah [5]: 69 itu, sesuatu yang tidak dilakukan sebelumnya.[49]

Pertama, alladzîna âmanû, yaitu mereka yang beriman kepada Muhammad dan kitab mereka adalah al-Qur'an. *Kedua, alladzîna hâdû*, yaitu mereka yang beriman kepada Musa dan rasul-rasul sebelumnya dan kitabnya adalah Taurat. *Ketiga, al-shâbi'ûn* yaitu kelompok antara Yahudi dan Majûsi dan kitabnya yang dinisbahkan kepada Yahya bin Zakariyya. *Keempat, Nashârâ* yaitu mereka yang beriman dengan Isa al-Masih ibn Maryam dan nabi-

nabi sebelumnya dan kitab sucinya adalah empat Injil; Lukas, Markus, Matius, dan Yohanes serta beberapa kitab Perjanjian Lama.[50] *Kelima, al-majûs*, yaitu yang dikenal sebagai mereka yang beriman kepada Zoroaster dan kitabnya adalah Avesta. *Keenam, alladzîna asyrakû*, yaitu *al-watsaniyyah*, penyembah berhala yang aliran atau mazhab utamanya ada tiga, yaitu *al-watsaniyyah al-shâbi'ah*, Brahmana, dan Buddha.[51]

Keenam kelompok tersebut memiliki kedudukan yang sejajar di hadapan Allah, bahwa semuanya akan mendapat keputusan dan dipisahkan secara jelas, tanpa ada penutup atau *hijâb* sedikit pun. Allah-lah–sebagaimana dikemukakan dalam QS. al-Hajj [21]: 23—yang akan memasukkan orang-orang yang beriman dengan benar dan membuktikan imannya dengan beramal saleh ke surga-Nya. Ayat ini memperkuat uraian ayat sebelumnya bahwa umat beragama tidak ada yang dapat memastikan dirinya saja yang selamat dan yang lainnya tidak.

Dalam menguraikan keselamatan umat beragama, termasuk Yahudi ini, Thabâthabâ'î memang tidak menjelaskan dan menetapkan syarat bagi mereka untuk beriman kepada Muhammad sebagai prasyarat mereka selamat. Namun sebagaimana dikemukakan Thabâthabâ'î sebelumnya, iman haruslah total-utuh dan dibuktikan secara nyata dalam perbuatan.

Karena itu, persyaratan beriman kepada Allah dan hari akhir serta amal saleh sebagaimana dikemukakan dalam ayat bukan berarti hanya tiga syarat itu yang dituntut, tetapi keduanya, plus amal saleh. Keduanya merupakan istilah yang biasa digunakan al-Qur'an dan Hadis untuk makna

iman yang benar dan mencakup semua rukun-rukunnya.

2) Sikap Orang Yahudi terhadap Kitabnya

Kitab suci orang-orang Yahudi dikenal dengan Taurat. Menurut Thabâthabâ'î, Taurat merupakan bahasa Ibrani,[52] yang berarti syari'at.[53] Taurat memang berisi mengenai hukum-hukum.[54] Kitab inilah yang diturunkan kepada Musa. Dalam QS. al-Anbiya' [21]: 48 dan QS. al-Baqarah [2]: 53) Taurat disebut juga dengan *al-Furqân*– sebagaimana al-Qur'an —karena ia sebagai pembeda atau dapat membedakan antara yang *haq* dan yang *bâthil* dalam akidah dan perbuatan. Di samping nama tersebut, Taurat juga disebut *dhiyû'* dan *al-dzikr*. Disebut *dhiyâ'* karena ia menyinari atau mengarahkan perilaku orang Yahudi agar mereka mendapat kebahagiaan dan keberuntungan di dunia dan akhirat. Sedangkan disebut *al-dzikr* karena Taurat memuat hukum, petuah-petuah dan beberapa *'ibrah* dari Allah.[55]

Karena itu pula QS. al-Ma'idah [4]: 44 menyatakan bahwa Taurat mengandung petunjuk dan *nûr*, yaitu kitab yang dapat menjadi penuntun hidup dan dapat memberi lentera pengetahuan dan hukum-hukum bagi yang memercayainya.[56] Secara prinsipil, Taurat mengandung ajaran yang sama dengan kitab-kitab lainnya, yang pernah diturunkan Allah, termasuk al-Qur'an. Orang Yahudi dan juga Nasrani yang secara konsisten mengikuti petunjuk Taurat dengan sendirinya disebut Muslim dan mereka disebut sebagai *ummatun yahdûn bi al-haqq wa bihî ya'dilûn*, umat yang memberi petunjuk (kepada manusia) dengan hak dan dengan yang hak itulah mereka menjalankan keadilan.[57]

Sebagaimana dikemukakan Thabâthabâ'î sebelumnya, bahwa Taurat dan juga Injil yang beredar sejak sebelum, pada masa atau setelah al-Qur'an, masih mengandung kebenaran dan sesuai dengan kandungan kitab suci Allah lainnya, misalnya al-Qur'an. Setidaknya dalam Kitab Keluaran (*exodus*) pasal 20: ayat 3, 5, 7, 8, 12, 13, 14, 15, 16 dan 17 masih dijumpai kandungan Taurat yang benar sebagaimana disinyalir al-Qur'an, yaitu yang dikenal dengan Sepuluh Perintah Tuhan (*The Ten Commandements* atau *Decalogue*). Kesepuluh firman Tuhan tersebut (secara singkat) adalah janganlah menyembah selain Allah, janganlah membuat dan menyembah patung berhala, janganlah menyebut nama Allah dengan sia-sia, ingatlah hari Sabat, janganlah membunuh, hormatilah ayah ibu, janganlah berzina, janganlah mencuri, janganlah mengucapkan saksi palsu tentang sesama, dan janganlah menginginkan rumah sesamamu, istrinya dan barang-barang seluruhnya.

Kesepuluh perintah Tuhan tersebut kurang lebih sama dengan beberapa ajaran yang ditemukan dalam al-Qur'an, misalnya dalam QS. al-An'âm [6]: 151-3:

> Katakanlah: Marilah Kubacakan apa yang diharamkan atas kamu oleh Tuhanmu, yaitu: janganlah kamu mempersekutukan sesuatu dengan Dia, berbuat baiklah kepada kedua orang ibu bapak, dan janganlah kamu membunuh anak-anak kamu karena takut kemiskinan. Kami akan memberi rizki kepadamu dan kepada mereka, dan janganlah kamu mendekati perbuatan-perbuatan yang keji, baik yang nampak di antaranya, maupun yang tersembunyi, dan janganlah kamu membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya) melainkan dengan sesuatu (sebab) yang benar.

Demikian itu yang diperintahkan oleh Tuhanmu kepada kamu supaya kamu memahami-(nya).

Dan janganlah kamu dekati harta anak yatim, kecuali dengan cara yang lebih bermanfaat, hingga ia dewasa. Dan sempurnakanlah takaran dan timbangan dengan adil. Kami tidak memikulkan beban kepada seseorang melainkan sekadar kesanggupannya. Dan apabila kamu berkata, maka hendaklah kamu berlaku adil kendatipun dia adalah kerabatmu, dan penuhilah janji Allah. Yang demikian itu diperintahkan Allah kepadamu agar kamu ingat.

Dan bahwa (yang Kami perintahkan) ini adalah jalan-Ku yang lurus, maka ikutilah dia, dan janganlah kamu mengikuti jalan-jalan (yang lain) karena jalan-jalan itu menceraiberaikan kamu dari jalan-Nya. Yang demikian itu diperintahkan Allah kepadamu agar kamu bertakwa.

Al-Qur'an tidak menjelaskan secara detail bagaimana struktur dan susunan Taurat, kecuali beberapa keterangan. Menurut Thabâthabâ'î, Taurat yang pernah diturunkan Musa dibakar oleh Nebukadnezar, penguasa Babilonia pada pertengahan abad 7 S.M.[58] dan seperti dikemukakan sebelumnya, Taurat kemudian ditulis kembali dan diedit oleh 'Uzair.

Menurut Thabâthabâ'î, kitab suci yang kemudian diakui dan beredar di kalangan Yahudi terdiri dari 35 kitab dengan rincian sebagai berikut:[59]

1. Taurat Musa yang memuat lima kitab: Kitab Kejadian, Kitab Keluaran, Kitab Imamat, Kitab Bilangan, dan Kitab Ulangan

2. Kitab Sejarah atau nabi-nabi yang memuat 12 kitab: Kitab Yosua, Kitab Hakim-hakim, Kitab Rut, Samuel I dan II, Raja I dan II, Tawarikh I dan II, Ezra, Nehemia, dan Ester.
3. Kitab Ayub
4. Kitab Mazmur atau Zabur
5. Kitab Sulaiman yang memuat tiga kitab: Kitab Amtsal, Kitab al-Jami'ah, dan Kitab Tasbihut Tasabih.
6. Kitab Nubuwwat yang memuat 17 kitab: Yesaya, Yeremia, Ratapan, Yehezkiel, Daniel, Hosea, Yoel, Amos, Obaja, Yunus, Mikha, Nahum, Bahakuk, Zepanya, Hagai, Zakharia, dan Maleakhi.[60]

Kitab itu dikenal dengan Perjanjian Lama[61] (*Old Testament* atau *al-'Ahd al-Qadîm*) yang kemudian disatukan dengan Perjanjian Baru (*New Testament* atau *al-'Ahd al-Jadîd*)[62] dan disebut dengan Alkitab atau *Bible*[63] (semuanya dijadikan kitab suci agama Nasrani atau Kristen). Kitab suci agama Yahudi sebagaimana tersebut sudah ada sejak sebelum al-Qur'an, dan al-Qur'an memberi penilaian terhadapnya, bukan saja terhadap kitab yang empirik, tapi juga terhadap perilaku orang Yahudi ketika menerima informasi dari Musa. Dalam konteks itulah al-Qur'an menjelaskan sikap dan perilaku orang Yahudi terhadap kitabnya. Dengan demikian, *ta<u>h</u>rîf* yang dilakukan oleh orang Yahudi bukan saja ketika merekonstruksi Taurat yang dahulu dibakar pada masa penguasaan Palestina oleh Babilonia, tapi juga sejak masih hadirnya Musa. Karena itulah Thabâthabâ'î berpendapat bahwa dalam Taurat sekarang masih ada kebenaran, meski banyak kesalahannya.

Ayat yang menggunakan istilah *alladzîna hâdû* yang mengenai sikap mereka terhadap kitab sucinya, salah satunya dalam QS. al-Nisâ' [4]: 46:[64]

> Yaitu orang-orang Yahudi, mereka mengubah perkataan dari tempat-tempatnya. Mereka berkata kami mendengar, tetapi kami tidak mau menurutinya. Dan (mereka mengatakan pula): Dengarlah, sedang kamu sebenarnya tidak mendengar apa-apa. Dan (mereka mengatakan): *Ra'ina,* dengan memutar-mutar lidahnya dan mencela agama. Sekiranya mereka mengatakan: Kami mendengar dan menurut, dan dengarlah, dan perhatikanlah kami, tentulah itu lebih baik bagi mereka dan lebih tepat, akan tetapi Allah mengutuk mereka, karena kekafiran mereka. Mereka tidak beriman, kecuali iman yang sangat tipis.

Thabâthabâ'î menjelaskan bahwa ayat tersebut berada dalam rangkaian ayat yang menjelaskan perilaku Ahli Kitab dan rincian kezaliman dan pengkhianatan mereka terhadap agama Allah. Ayat ini turun berkaitan dengan orang Yahudi atau orang yang sama dengan mereka.

Menurut Thabâthabâ'î, ayat-ayat tersebut mengungkapkan bahwa orang Yahudi mengikrarkan sikap senang memberi nasihat kepada orang-orang yang beriman. Akan tetapi dengan sikap itu pula kemudian mereka memfitnah orang-orang beriman dengan memerintahkan mereka untuk kikir dan melarang berderma dalam usaha mencegah kesuksesan mereka. Semuanya itu dilakukan Yahudi, agar orang-orang beriman berada pada jalan yang sesat.[65]

Thabâthabâ'î menjelaskan bahwa *min* dalam kalimat *min alladzîna* merupakan *min bayâniyyah*, yaitu yang berfungsi menjelaskan ayat sebelumnya, *alladzîna ûtû*

nashîban min al-kitâb atau menjelaskan kalimat *bi a'dâikum*. Ada yang menjelaskan bahwa kalimat *alladzîna hâdu* merupakan predikat (*khabar*) dari subjek (*mubtadâ'*) yang dibuang, yaitu *maushûf* yang dibuang dari kalimat *yuharrifûn al-kalimah*. Karena itu maknanya menjadi *min alladzîna hâdû qaumun yuharrifûna* atau *min alladzîna hâdu man yuharrifûna*.[66]

Allah telah memberi predikat kepada orang Yahudi sebagai kelompok yang mengubah kalimat-kalimat dari tempatnya. Pengubahan tersebut, menurut Thabâthabâ'î, dilakukan dalam berbagai bentuk. *Pertama*, dengan mengubah tempat kata-kata dengan mendahulukan (yang semestinya di akhir), mengakhirkan (yang semestinya didahulukan), mengurangi dan juga menambah, seperti yang terjadi pada Taurat yang ada. *Kedua*, memberi tafsir terhadap informasi yang bersumber dari Musa sebagaimana dalam Taurat atau dari nabi-nabi lain dengan tafsir yang tidak benar dan jauh dari yang dimaksud. Seperti interpretasi mereka mengenai informasi akan datangnya Muhammad dalam Taurat. Mereka menginterpretasikannya bahwa Nabi yang dijanjikan tidak akan hadir, tetapi justru mereka menunggu kedatangannya hingga hari ini.

Ketika menjelaskan QS. al-Baqarah [2]: 75 yang juga berbicara mengenai *tahrîf*, Thabâthabâ'î mengemukakan bahwa informasi akan hadirnya Muhammad bukan saja ada dalam Taurat,[67] namun sebenarnya mereka juga benar-benar berharap Nabi Muhammad hijrah dari Makkah ke Madinah. Namun ketika benar-benar Nabi hijrah, mereka mengganti harapan menjadi putus harapan, keinginan yang besar menjadi keputusasaan. Mereka menyembunyikan kebenaran dan mengubah kalimat atau perkataan.[68]

Thabâthabâ'î melanjutkan bahwa sesuatu yang mungkin bahwa yang dimaksud dengan mengubah perkataan dari tempatnya adalah kelanjutan ayat tersebut, yaitu "Kami mendengar, tetapi kami tidak menurutinya". Sejumlah kalimat tersebut merupakan rangkaian dari kalimat *mereka mengubah*, sehingga maksud dari mengubah perkataan dari tempatnya adalah menggunakan perkataan pada tempatnya tetapi tidak proporsional. Misalnya berkenan mau mendengarkan tapi tidak dituruti atau maksudnya untuk mengejek dan menertawakan. Hal ini diperjelas lagi oleh lanjutan ayat tersebut, "dengan memutar-mutar lidah mereka dan mencela agama". Maksudnya orang Yahudi itu mempermainkan kata-kata *bâthil*, sehingga yang tampak seperti kebenaran, perkataan mengejek dan menghina dipoles seolah-olah beradab dan memuliakan.[69]

Di samping ayat tersebut, yang berbicara mengenai *tahrîf* dalam rangkaian *alladzîna hâdû* adalah QS. al-Mâ'idah [5]: 41:

> Hai Rasul, janganlah hendaknya kamu disedihkan oleh orang-orang yang bersegera (memperlihatkan) kekafiran-nya, yaitu di antara orang-orang yang mengatakan dengan mulut mereka: Kami telah beriman, padahal hati mereka belum beriman; dan (juga) di antara orang Yahudi. (Orang-orang Yahudi itu) amat suka mendengar (berita-berita) bohong, dan amat suka mendengar perkataan-perkataan orang lain yang belum pernah datang kepadamu; mereka mengubah perkataan-perkataan (Taurat) dari tempatnya. Mereka mengatakan: Jika diberikan ini (yang sudah di rubah-rubah oleh mereka) kepada kamu, maka terimalah, dan jika kamu diberi yang bukan ini, maka hati-hatilah. Barang siapa yang Allah menghendaki kesesatannya, maka

sekali-kali kamu tidak akan mampu menolak sesuatu pun (yang datang) daripada Allah. Mereka itu adalah orang-orang yang Allah tidak hendak menyucikan hati mereka. Mereka peroleh kehinaan di dunia dan di akhirat mereka peroleh siksaan yang besar.

Ayat ini turun berkenaan dengan sekelompok Ahli Kitab yang datang kepada Rasul dalam rangka meminta fatwa hukum dalam Taurat dengan harapan fatwa hukum yang mereka dapatkan berbeda dengan Taurat sehingga menyenangkan mereka. Di antara mereka mengatakan kalau fatwanya sesuai dengan keinginannya, maka diterima, sebaliknya kalau tidak sesuai, maka tidak diambil.[70] Ini artinya mereka melakukan *tahrîf*, karena ingin menyesuaikan kandungan kitab suci dengan kepentingan mereka.

Dari *sabab nuzûl* ini Thabâthabâ'î menjelaskan potongan ayat *"mereka mengubah perkataan-perkataan setelah berada di tempat-tempatnya"* adalah orang-orang Yahudi mempunyai hukum Tuhan, tetapi ulama-ulama mereka mengubah hukum yang sudah tetap tersebut.[71] Thabâthabâ'î tidak memberi contoh kasus perubahan tersebut[72] kecuali bahwa apa yang sekarang dikenal dengan Perjanjian Lama yang di dalamnya terdapat Taurat yang terdiri dari lima kitab, tidak dijelaskan al-Qur'an.

Dalam konteks *tahrîf* ini Thabâthabâ'î tidak memberi contoh mengenai perubahan akidah dari tauhid ke musyrik. Namun uraian Thabâthabâ'î tersebut memberi gambaran bahwa penyimpangan Yahudi berawal dari keinginan menuruti kepentingan pribadi. Salah satu pintu

masuk untuk itu adalah dengan mengubah ayat-ayat atau kalimat dan penafsirannya.

3) Kezaliman Yahudi dan Akibatnya

Ada tiga ayat dalam tiga surat yang menggunakan *alladzîna hâdû* yang di dalamnya menjelaskan akibat dari perilaku orang Yahudi, yakni dalam QS an-Nisâ' [4]: 160, al-An'âm [6]: 146, dan an-Na<u>h</u>l [16]: 118.

Beberapa klaim Yahudi sebagaimana dikemukakan sebelumnya seperti mereka "kebal" hukuman karena merasa sebagai umat pilihan dan yang paling dicintai Allah, termasuk klaim masuk surga dan mendapat petunjuk-Nya, dibantah lagi oleh beberapa keterangan ayat di atas yang menjelaskan akibat negatif yang diperoleh orang Yahudi karena berbagai pelanggaran yang selama ini mereka lakukan.

Dalam QS. an-Nisâ' [4]: 160 setidaknya disebutkan dua perilaku negatif orang Yahudi, yaitu zalim dan menghalangi orang-orang dari jalan Allah atau banyak melanggar perintah-Nya. Salah satu bentuk kezaliman mereka adalah memberi predikat yang tidak benar atau yang tidak semestinya kepada Allah, seperti *yad Allâh maghlûlah*[73] dan melakukan *ta<u>h</u>rîf*. Bila ayat lain sebelum dan setelah ayat 160 ditelaah, maka bentuk-bentuk kezaliman orang Yahudi itu sangat banyak, antara lain meminta kepada Nabi untuk diturunkan kitab dari langit yang menyebut nama mereka, tidak mensyukuri nikmat, melanggar perjanjian, *kufur* terhadap ayat-ayat Allah, membunuh para nabi dan orang-orang saleh,[74] menghalalkan riba dan memakan harta dengan cara *bâthil*,[75] meskipun ketentuan mengenai haramnya riba ini hingga kini masih tercantum dalam kitab mereka, Perjanjian Lama Kitab Keluaran 22: 25:

BAB 3

> Jika engkau meminjamkan uang kepada salah seorang dari umat-Ku orang yang miskin di antara kamu, maka janganlah engkau berlaku sebagai seorang penagih utang terhadap dia. Janganlah kamu bebankan bunga uang kepadanya.

Menurut Thabâthabâ'î, perilaku zalim atau *baghy* itu menjadi sebab diharamkannya sumber makanan hewani yang semula halal bagi mereka,[76] sebagai bentuk hukuman kepadanya.[77] Hukuman tersebut adalah sebagaimana dikemukakan QS. al-Mâ'idah [5]: 146. Informasi ayat tersebut sama dengan yang diinformasikan Perjanjian Lama Kitab Ulangan 14:7-8:

> Tetapi inilah yang tidak boleh kamu makan dari antara yang memamah biak atau dari antara yang berbelah dan bersela kukunya: unta, kelinci hutan dan marmut, karena semuanya itu memang memamah biak, tetapi tidak berkuku belah; haram semuanya bagimu. Juga babi hutan, karena memang berkuku belah, tetapi tidak memamah biak; haram itu bagimu.

Ayat tersebut menginformasikan bahwa hal-hal yang diharamkan Allah kepada orang Yahudi tersebut terbagi dua: *Pertama*, sesuatu yang memang berbahaya bagi jasmani dan ruhani, dan *kedua*, sesuatu itu diharamkan karena faktor eksternal, yaitu karena kedurhakaan dan kedzaliman manusia. Karena itu, hal yang kedua ini tidak menafikan kenyataan bahwa memang sumber makanan hewani itu pada mulanya adalah halal, sebagaimana diisyaratkan QS. Âli 'Imrân [3]: 93:

> Semua makanan adalah halal bagi Bani Isra'il melainkan makanan yang diharamkan oleh Isra'il (Ya'qub) untuk dirinya sendiri sebelum Taurat diturunkan.

dan an-Nisâ' sebagaimana disebutkan di atas.[78] Sebab kezaliman tersebut diulang lagi dalam QS. al-Nahl [16]: 118, yang menurut Thabâthabâ'î, sebagai jawaban bahwa sebenarnya sumber makanan hewani tadinya tidaklah diharamkan Allah bagi orang-orang Yahudi, tetapi menjadi haram karena kedurhakaan mereka sendiri. Karena itu yang zalim bukan Allah, tapi mereka sendiri, sehingga kalau mereka kembali kepada Tuhannya dan bertobat dari berbagai maksiat, maka Allah akan mencabut ketentuan haram tersebut.[79]

Hukuman bagi orang Yahudi tidak hanya sebatas pada diharamkannya makanan yang semula halal, tetapi juga dalam bentuk lain, seperti kemiskinan dan kehinaan, dikuasai oleh orang-orang zalim, pembunuhan dan tidak memiliki tempat tinggal tetap yang pernah dialaminya, baik pada masa lampau maupun pada masa modern.[80]

d) *Alladzîna Hummilû al-Taurât*

Di samping disebut dengan Yahudi, *hûdan*, dan *alladzîna hâdû*, orang Yahudi juga disebut dengan *alladzîna hummilû al-taurât*. Istilah ini hanya disebutkan satu kali dalam al-Qur'an, yaitu dalam QS. al-Jumu'ah [62]: 5:

> Perumpamaan orang-orang yang dipikulkan kepadanya Taurat, kemudian mereka tiada memikulnya adalah seperti keledai yang membawa kitab-kitab yang tebal.

Tidak banyak informasi yang didapat dari ayat ter-

sebut, sebagaimana ungkapan lainnya. Maksud dari ayat tersebut, menurut Thabâthabâ'î adalah Taurat yang diturunkan kepada orang-orang Yahudi melalui Musa. Mereka mengetahui bahwa Taurat mengandung banyak pengetahuan dan syariat, tetapi mereka meninggalkan dan tidak mengamalkan kandungan Taurat tersebut. Karena itulah mereka diumpamakan seperti keledai yang membawa kitab, tetapi ia tidak tahu apa kandungannya, sehingga hanya mendapat kesusahan karena beratnya muatan.[81]

2. Nasrani: Pandangan Keagamaan, Sikap, dan Perilakunya

Ada tiga istilah yang secara langsung digunakan al-Qur'an untuk menyebut pengikut Isa, yaitu Nasrani, *Nashârâ*, dan *Ahl al-Injîl*. Istilah Nasrani disebut satu kali yaitu dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 67. Jumlah yang sama juga untuk istilah *Ahl al-Injîl*, yaitu dalam QS. al-Mâ'idah [5]: 47. Istilah yang paling banyak digunakan adalah *Nashârâ*, yaitu 14 kali yang tersebar dalam empat surat, yaitu QS. al-Baqarah [2]: 62, 111, 113, 120, 135, dan 140, QS. al-Mâ'idah [5]: 14, 18, 51, 69, dan 82, QS. al-Taubah [9]: 30, dan QS. al-Hajj [22]: 18.[82]

Dari beberapa kali penyebutan tersebut, baik istilah Nasrani maupun *Nashârâ* hampir selalu disebutkan secara bersamaan dan berurutan dengan istilah Yahudi, kecuali dalam dua ayat, yaitu QS. al-Mâ'idah [5]: 14 dan 82 yang disebutkan dengan diselingi kata yang lain. Istilah *Nashârâ* bahkan disebutkan secara bersamaan dengan *alladzîna hâdû* dan *hûdan*. Ini sebagai petunjuk bahwa terdapat banyak kesamaan pandangan keagamaan, sikap dan perilaku

orang Nasrani dengan orang Yahudi. Meskipun demikian, sangat mungkin perbedaan ini ditemukan kesamaannya, ketika Yahudi dan Nasrani diungkapkan dengan istilah lainnya seperti *banî isra'îl*, Ahli Kitâb atau lainnya.

a) *Nashârâ*

Agama yang dibawa oleh Isa memiliki beberapa nama, seperti Nasrani, Kristen,[83] dan agama Masehi atau *al-Masîhiyyah.*[84] Dari tiga nama itu, satu di antaranya disebutkan dalam al-Qur'an, yaitu Nasrani atau *Nashârâ*. Kata *Nashârâ* atau Nasrani diambil dari kata *nashirat*, yaitu satu wilayah di Palestina, di mana Maryam, ibunda Isa, dibesarkan. Dari daerah itu pula, dalam keadaan mengandung, ia menuju—sesuai janjinya—ke Baitul Maqdis, tetapi sebelum sampai di tempat, ia melahirkan Isa di Beit Lahem (*bait al-lahm*: "rumah daging"). Dari sana Isa (yang bahasa Arab) dalam bahasa Ibrani dipanggil dengan Yasu' atau Yesua hingga kemudian menjadi Yesus (dalam bahasa Latin).[85]

Ada dua ayat yang menggambarkan perbedaan antara Yahudi dan Nasrani yang dijelaskan oleh al-Qur'an dengan menggunakan kata *Nashârâ*. Akan tetapi satu ayat, yakni QS. al-Mâ'idah [5]: 82, sudah dijelaskan pada pembahasan sebelumnya. Ayat-ayat dimaksud adalah:

> Dan di antara orang-orang yang mengatakan: Sesungguhnya kami ini orang-orang Nasrani, ada yang telah Kami ambil perjanjian mereka, tetapi mereka (sengaja) melupakan sebahagian dari apa yang mereka telah diberi peringatan dengannya; maka Kami timbulkan di antara mereka permusuhan dan kebencian sampai hari kiamat.

Dan kelak Allah akan memberikan kepada mereka apa yang selalu mereka kerjakan.[86]

Sesungguhnya kamu dapati orang-orang yang paling keras permusuhannya terhadap orang-orang yang beriman ialah orang-orang Yahudi dan orang-orang musyrik. Dan sesungguhnya kamu dapati yang paling dekat persahabatannya dengan orang-orang yang beriman ialah orang-orang yang berkata: Sesungguhnya kami ini orang Nasrani. Yang demikian itu disebabkan karena di antara mereka itu (orang-orang Nasrani) terdapat pendeta-pendeta dan rahib-rahib, (juga) karena sesungguhnya mereka tidak menyombongkan diri.[87]

Thabâthabâ'î menjelaskan bahwa Isa adalah seorang nabi pembawa rahmat yang mengajak manusia untuk kedamaian dan keselamatan serta mendorong umatnya agar mengejar kemuliaan akhirat dan menghindari kelezatan dunia dan hiasannya, mencegah mereka untuk tidak melakukan permusuhan (*takalib*) demi mendapatkan semua yang rendah tersebut. Apabila mereka melupakan hal-hal tersebut, maka Allah menjadikan mereka lekat atau akrab dengan permusuhan sebagai ganti kedamaian dan keselamatan dan permusuhan serta kemarahan sebagai ganti dari persaudaraan.

Menurut Thabâthabâ'î, permusuhan dan dendam ini menjadi karakter yang melekat pada umat Nasrani seperti api neraka yang tiada henti membakar penghuninya setiap kali mereka hendak ke luar dari neraka lantaran kesengsaraan mereka. Mereka dikembalikan ke dalamnya. "(Kepada mereka dikatakan): rasakanlah azab yang mem-

bakar ini".[88] Hal ini sebagai petunjuk bahwa permusuhan, baik tertutup ataupun terbuka, sudah menjadi bagian tak terpisahkan atau sudah menjadi budaya dalam kehidupan orang-orang Nasrani, baik antar-Katolik dengan Protestan, antar-sekte di dalamnya atau lebih-lebih antara Nasrani dengan Yahudi.[89]

Permusuhan dan dendam tersebut, menurut Thabâthabâ'î, tidak henti-hentinya terjadi sejak mangkatnya Isa. Perbedaan terjadi antara pengikut setianya dan para pendakwahnya yang lain, hingga terjadi perang besar. Semuanya itu akibat dari perilaku mereka sendiri yang melupakan ajaran yang disampaikan oleh nabinya.[90] Perbedaan yang mengarah pada permusuhan abadi ini tampaknya tidak dijumpai dalam agama Yahudi yang *notabene* berasal dari rumpun yang sama. Hal ini dapat dipahami karena Yahudi berkembang menjadi agama ras-etnik, sedangkan Nasrani berkembang menjadi agama dunia dengan pemeluk yang multi-etnik dan bangsa.

b) *Ahl al-Injîl*

Kitab suci yang diturunkan Allah kepada Isa untuk kaum Nasrani disebut oleh al-Qur'an dengan Injil. Oleh karena itu, orang Nasrani disebut juga dengan *Ahl al-Injîl.* Dari seluruh penyebutannya dalam al-Qur'an, yakni 12 kali, kata Injil selalu disebut dalam bentuk tunggal (*singular*) dan sebagaimana kata *Nashârâ*, penyebutan Injil hampir selalu bersamaan dengan kata Taurat.[91] Injil sebagai kitab yang tunggal inilah yang diturunkan kepada Isa.[92] Menurut Thabâthabâ'î, Injil adalah bahasa Yunani atau ada yang berpendapat bahasa Persia yang berarti berita gembira.[93]

BAB 3

Dalam 12 kali penyebutan tersebut, kata Injil terdapat pada enam surat, yaitu dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 3, 48, dan 65, QS. al-Mâ'idah [5]: 46, 47, 66, 68, dan 110, QS. al-A'râf [7]: 157, QS. al-Taubah [9]: 111, QS. al-Fath [48]: 29, dan QS. al-Hadîd [57]: 27. Dari sanalah terdapat keterangan mengenai Injil. *Pertama*, Injil dan juga Taurat merupakan kitab suci yang diturunkan jauh setelah Ibrahim, tetapi sebelum al-Qur'an, yang di dalamnya memuat petunjuk bagi manusia. Hal ini sebagaimana terdapat dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 3, dan 65 dan QS. al-Mâ'idah [5]: 46.

Dalam beberapa ayat tersebut ditegaskan bahwa Ibrahim bukanlah penganut agama Yahudi ataupun Nasrani. Dalam ayat-ayat itu dan juga QS. al-Mâ'idah [5]: 48 disebutkan hubungan antara al-Qur'an dan keduanya. Al-Qur'an menjelaskan bahwa Taurat dan Injil yang sekarang menjadi pedoman orang Yahudi dan Nasrani sebagiannya masih mengandung wahyu yang diturunkan kepada Musa dan Isa, meskipun sudah mengandung perubahan.[94]

Kedua, Injil dan juga Taurat, keduanya merupakan kitab suci yang diperuntukkan bagi Bani Isra'il. Nabi Isa bukan saja diberi Injil, tetapi juga diajarkan oleh Allah mengenai Taurat, kitab dan hikmah, karena Isa juga diutus untuk Bani Isra'il. Hal ini sebagaimana ditegaskan QS. Âli 'Imrân [3]: 48-9 dan QS. al-Mâ'idah [5]: 110. Ayat-ayat tersebut menegaskan bahwa Injil dan Taurat sebagaimana penerimanya, Isa dan Musa, adalah satu kesatuan dan keduanya diutus untuk Bani Isra'il. Namun pada saat yang lain, Injil berbeda dengan Taurat, yaitu hanya memuat beberapa hukum yang dinasakh dari Taurat, sebagaimana diisyaratkan QS. al-Mâ'idah [5]: 46.[95] Seperti halnya Taurat, Injil juga memuat kabar gembira mengenai akan hadirnya

Nabi Muhammad dan sifat-sifat/ciri-cirinya sebagaimana diungkapkan dalam QS. al-A'râf [7]: 157[96] dan QS. al-Fath [48]: 29.

Ketiga, Taurat, Injil dan al-Qur'an adalah kitab yang integral yang semuanya harus diterima, tanpa dibedakan oleh mereka yang mengaku beriman, sebagaimana dikemukakan dalam QS. al-Mâ'idah [5]: 66 dan 68. Ketiganya mengandung ajaran universal yang sama, seperti tentang janji Allah bahwa Ia akan memasukkan para mujahid di jalan Allah ke dalam surga-Nya.[97]

Keempat, perintah melaksanakan Injil dan janji Allah bagi yang benar-benar mau melaksanakannya sebagaimana terdapat dalam QS. al-Mâ'idah [5]: 47 dan QS. al-Hadîd [57]: 27.

Salah satu ayat yang menyebutkan Injil secara terpisah dengan Taurat adalah QS. al-Mâ'idah [5]: 47:

> "Dan hendaklah orang-orang pengikut Injil, memutuskan perkara menurut apa yang diturunkan Allah di dalamnya. Barang siapa tidak memutuskan perkara menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itu adalah orang-orang yang *fâsiq*."

Ayat ini merupakan satu-satunya ayat yang menyebut orang Nasrani dengan *Ahl al-Injîl*. Sebagaimana dikemukakan sebelumnya, Injil turun untuk memberi informasi akan kebenaran syariat yang dikemukakan dalam Taurat, kecuali beberapa di antaranya yang dinasakh. Bila tidak menjalankan hukum tersebut, termasuk yang ada dalam Taurat, maka dinilai telah fasiq, yaitu keluar dari ketentuan.[98]

Dalam perkembangan sejarahnya, orang-orang Nasrani memang kemudian mengenal dan mengakui empat

Injil yang sudah ada sejak sebelum al-Qur'an diturunkan, yaitu Lukas, Markus, Matius dan Yohanes serta kisah para Rasul, surat-surat dan wahyu kepada Yohanes. Semuanya itu merupakan Kitab yang diproduksi dengan pengubahan dan pengurangan[99] dan ada jauh setelah masa Isa.[100] Kumpulan dari semuanya itulah yang kemudian dikenal dengan Perjanjian Baru. Dengan adanya kitab baru tersebut, sebagian orang Nasrani berdiri sendiri, terpisah dari Yahudi dan tidak mengakui Taurat. Salah satu hukum Taurat yang diingkari orang Nasrani adalah Isa sebagai hamba Tuhan, bukan sebagai Tuhan, anak Tuhan atau orang yang memiliki unsur ketuhanan. Orang Nasrani seperti inilah yang disebut al-Qur'an sebagai fasiq.

Menurut Thabâthabâ'î, orang-orang Nasrani yang hadir jauh setelah Isa, awalnya tidak mengetahui Injil dan tidak juga mengakuinya. Mereka baru mengakui bahwa Isa memiliki Injil (yang tunggal) itu setelah mereka menjumpai ungkapan-ungkapan dari tokoh-tokoh Nasrani seperti Paulus. Seperti dalam Surat Paulus kepada Jemaat di Galatia 1: 6-8:

> Aku heran, bahwa kamu begitu lekas berbalik dari pada Dia, yang oleh kasih karunia Kristus telah memanggil kamu, dan mengikuti suatu Injil lain, yang sebenarnya bukan Injil. Hanya ada orang yang mengacaukan kamu dan yang bermaksud untuk memutarbalikkan Injil Kristus.[101]

BAB 3

Informasi ini setidaknya menggambarkan bahwa sebenarnya orang-orang Nasrani jauh pasca-Isa pada mulanya memiliki pandangan yang sama dengan al-Qur'an, yaitu memercayai hanya satu Injil dan tidak mengenal Perjanjian Baru. Perjanjian Baru merupakan hasil kreasi

setelah masa Isa, yaitu dirintis mulai abad 11 M[102] ketika gereja Kristen mulai mengumpulkan catatan-catatan dokumenter mengenai dunianya. Fase ini ditandai dengan masa pemisahan Kristen atau Nasrani dari agama Yahudi dan Yahudi-Kristen (*Judeo-Christianism*). Karena itu, meskipun merupakan kelanjutan dari Perjanjian Lama, namun Perjanjian Baru tidak dijadikan sebagai satu kesatuan dengan Perjanjian Lama.

Semangat berpisah dengan Yahudi mendorong munculnya faktor ikutan yang secara ringkas ada tiga, yaitu: *pertama*, perbedaan bahasa. Dalam bentuk aslinya, Perjanjian Baru ditulis dengan menggunakan bahasa Yunani, sedangkan Perjanjian Lama ditulis dengan menggunakan bahasa Ibrani atau Arami. *Kedua*, dari perspektif kultur dan bahasa, Perjanjian Lama merupakan hasil budaya Timur Tengah Kuno, sedangkan Perjanjian Baru tumbuh di perbatasan budaya Oriental dan budaya Helenis. *Ketiga*, Perjanjian Baru tidak berurusan dengan sejarah nasional yang beragam, tetapi berpusat pada satu individu, sedangkan Perjanjian Lama berkaitan erat dengan bangsa Yahudi.[103]

Sebelum diakui sebagai kitab suci, empat Injil tersebut memerlukan waktu 300-400 tahun untuk diakui sebagai kitab yang benar dan digunakan. Empat Injil tersebut dikenal dengan Injil Kanonik dengan rincian tiga Injil pertama (Markus, Matius, dan Lukas) disebut dengan Injil Sinoptik, yang berarti mirip dalam struktur, pemilihan narasi-narasi dan detail-detailnya,[104] untuk membedakan dengan Injil Yohanes yang memiliki banyak perbedaan dengan Injil sebelumnya terutama mengenai Isa atau Yesus.

Berikut ini uraian (singkat) mengenai Injil-injil tersebut menurut Thabâthabâ'î.

1) Injil Matius

Injil Matius—menurut Thabâthabâ'î—merupakan Injil yang paling tua dalam penyusunan dan penyebarannya. Menurut sebagian orang Nasrani, Matius disusun pada tahun 38/39 M. Sementara menurut sebagian lainnya berpendapat bahwa Matius ditulis antara tahun 50-60 M.[105] Pendapat yang lain menegaskan bahwa Injil ini ditulis sebelum hancurnya Yerusalem dengan menggunakan bahasa Yunani.[106] Matius ditulis dengan menggunakan bahasa Ibrani atau Suryani, kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Yunani dan bahasa lainnya. Menurut satu pendapat, penerjemahnya adalah Yohanes. Naskah asli Matius yang berbahasa Ibrani telah hilang tanpa jejak.[107]

Dalam Injil Matius, Isa ditekankan sebagai Raja yang dipanggil dengan sebutan Tuan (Mat. 5-6), anak manusia dan Messiah (Mat. 16: 15-17). Beberapa sebutan ini dapat dipahami, karena Isa memang diharapkan sebagai pembebas bangsa Isra'il yang waktu itu dalam penindasan.

Dalam Matius juga terdapat uraian mengenai penyaliban. Menurutnya, ketika orang Yahudi menangkap Isa, kepala pendeta dan seluruh hakim (Yahudi) mencari kesaksian palsu, dan beberapa saksi palsu pun maju. Mereka bertanya apakah dia Kristus, Anak Tuhan. Isa menjawab, "Kalian telah mengatakannya".[108]

2) Injil Markus

Markus bukan salah seorang dari *h̲awariyyîn*,[109] tetapi ia adalah seorang murid dari Petrus. Ia menulis Injil atas isyarat dan perintah Petrus. Menurut Thabâthabâ'î, Injil ini ditulis pada tahun 61 M. untuk masyarakat di mana ia tinggal.[110] Dalam Injil Markus, Isa dinyatakan sebagai hamba

Tuhan dan anak manusia (Mrk. 8: 27-31), seorang nabi (Mrk. 6: 4), dan Messiah (Mrk. 8: 2) serta ia tidak mengakui ketuhanan Isa. Isa adalah seorang utusan Tuhan yang menyampaikan syariat-syariat-Nya.[111] Akan tetapi dalam Markus 1: 1, Isa mulai diperkenalkan sebagai anak Allah.

3) Injil Lukas

Injil Lukas ditulis setelah Injil Markus. Injil ini ditulis setelah matinya Petrus dan Paulus.[112] Seperti Markus, Lukas bukanlah murid Isa yang dikenal dengan *h̲awariyyîn*. Ia bahkan tidak pernah melihat atau bertemu dengannya. Ia mengikrarkan diri sebagai penganut Nasrani setelah bertemu dengan Paulus, yang merupakan seorang Yahudi yang sangat benci dengan agama Nasrani. Dan Paulus pula yang menyakiti Isa dan orang-orang beriman, dan banyak melakukan perubahan terhadap kitab sucinya. Hal itu bermula dari peristiwa ketika ia tiba-tiba mengalami peristiwa tak sadarkan diri. Dalam situasi tersebut, ia merasa dipegang oleh Isa sambil dicaci dan dibentak agar tidak menyakiti pengikutnya. Kemudian, masih dalam keadaan tak sadar, Ia beriman kepada Isa dan Isa mengutusnya untuk menyebarkan Injilnya.[113]

Paulus inilah yang membangun fondasi agama Nasrani yang hidup dan berkembang sampai sekarang. Ia membangun ajaran bahwa iman kepada al-Masîh̲ cukup menjamin keselamatan seseorang, meskipun tanpa disertai perbuatan nyata. Ia juga membolehkan memakan bangkai, daging babi, melarang sunat (*khitan*) dan banyak lagi yang sebenarnya tidak diajarkan dalam Taurat dan Injil.[114]

Dalam Injil ini, Yesus, di samping disebut sebagai anak manusia, Messiah dari Allah (Luk. 9: 20), juga disebut se-

bagai Tuhan dan Juru Selamat.[115] Tampak di sini bagaimana perubahan pandangan Injil terhadap Isa. Perubahan ini akan terlihat lebih jelas lagi dalam Injil Yohanes.

4) Injil Yohanes

Injil ini merupakan kitab yang keempat dari empat Injil dalam Perjanjian Baru dan merupakan Injil yang paling akhir ditulis. Namun Injil ini menempati posisi yang paling penting dalam keimanan Nasrani. Karena dalam Injil inilah terdapat pernyataan mengenai ketuhanan Isa yang paling jelas, yang tidak dijumpai pada tiga Injil Sinoptik sebelumnya. Ada yang berpendapat, terdapatnya perbedaan ini karena penulis Injil Yohanes tidak mengenal tiga Injil sebelumnya dan surat-surat Paulus.[116]

Mengenai siapa penulisnya, para ahli berbeda pendapat. Secara garis besar terdapat dua pendapat yang berkembang. Pendapat pertama dianut oleh banyak orang Nasrani bahwa yang dimaksud Yohanes, penulis Injil terakhir, adalah Yohanes (Yahya) ibn Zebedeus (Zabidy), salah seorang dari 12 murid (*ḏawariyyîn*) yang sangat mencintai Isa. Pekerjaan sehari-harinya adalah seorang nelayan[117] di Galilea.[118] Meskipun demikian, mereka berbeda pendapat mengenai tahun ditulisnya Injil tersebut. Ada yang berpendapat, Injil tersebut ditulis tahun 65 M. Pendapat yang lain menyatakan bahwa Injil Yohanes ditulis pada tahun 96 M dan pendapat terakhir, Yohanes menulis Injilnya pada tahun 98 M.[119] Pendapat terakhir inilah yang paling banyak dianut. Injil ini ditulis di Efesus dengan tujuan mengukuhkan ketuhanan Isa yang saat itu masih menjadi bahan perdebatan karena tidak tegasnya pernyataan tersebut dalam tiga Injil sebelumnya. Dalam Injil ini akan sering dijumpai ungka-

pan "Akulah Dia". Pengukuhan ini bermula dari kumpulnya para uskup (*asâqifah*) Asia dan lainnya pada tahun 98 M dengan Yohanes. Mereka meminta kepada Yohanes agar menulis Injil yang (isinya) belum ditulis oleh Injil lainnya dan menjelaskan dengan cara khusus tentang unsur *lâhût*[120] (ketuhanan) yang dimiliki oleh Isa. Permintaan ini tidak ditolak oleh Yohanes. Kumpulnya para uskup ini dilatarbelakangi oleh adanya dua kelompok Nasrani dan jemaatnya yang berpendapat bahwa Isa tidak lain adalah seorang manusia yang diciptakan dan ia lahir dari rahim ibunya.[121]

Pendapat kedua menyatakan bahwa penulis Injil tersebut bukan Yohanes (Yahya) yang merupakan salah seorang *h̲awariyyîn*. Mengenai penulisnya, dalam pendapat kedua ini terdapat tiga pendapat. *Pertama*, penulisnya adalah salah seorang murid aliran Iskandariah,[122] jauh setelah masa para Rasul di mana aliran Hellenisme dan Gnostik sangat kuat membayangi.[123] *Kedua*, Injil Yohanes dan juga surat-surat Yohanes bukan merupakan karya Yohanes, tetapi orang lain yang menisbahkan kepadanya agar masyarakat mengakuinya. *Ketiga*, Injil Yohanes yang asli terdiri dari 20 bab, kemudian gereja menambah menjadi 21 bab setelah kematian Yohanes.[124]

Dari uraian mengenai Injil tersebut, empat dari penulisnya hanya satu yang merupakan murid dari Isa. Dalam empat Injil tersebut, sebagaimana direkam juga oleh al-Qur'an, terdapat dinamika pandangan tentang Isa hingga akhirnya muncul pernyataan bahwa Isa adalah Tuhan atau salah satu oknum dari Tuhan yang lalu dikenal dengan *trinitas*, yang matang melalui proses beberapa konsili yang dilakukan oleh gereja.

Dari fakta tersebut, maka al-Qur'an yang mengakui Isa sebagai pelanjut Ibrahim perlu menjelaskan kedudukan dan statusnya. Thabâthabâ'î menghimpun beberapa ayat yang menjelaskan kedudukannya secara komprehensif.[125] Isa adalah seorang hamba Allah dan nabi-Nya,[126] yang diutus kepada Bani Isra'il.[127] Ia merupakan salah satu dari lima rasul yang termasuk dalam *ulul 'azmi* yang memiliki syariat dan kitab, yaitu Injil.[128] Allah memberinya nama *al-Masîh* Isa[129] dan yang terjadi dengan kalimat-Nya dan dengan tiupan ruh daripada-Nya.[130] Isa juga adalah seorang Imam[131] yang akan menjadi saksi (*syahîd*) bagi perbuatan Ahli Kitab.[132] Isa juga seorang pemberi informasi yang menggembirakan akan datangnya Rasulullah Muhammad.[133] Ia juga seorang yang terkemuka di dunia dan akhirat dan salah seorang di antara orang-orang yang didekatkan (kepada Allah).[134] Isa juga merupakan salah seorang yang terpilih oleh Allah, melebihi segala umat.[135] Di samping itu, Isa juga merupakan salah seorang yang dipilih untuk menjadi nabi atau rasul dan termasuk orang-orang yang saleh.[136]

Al-Qur'an juga menjelaskan bahwa Isa adalah seorang laki-laki yang suci dan rahmat dari Allah, seorang yang sangat baik dengan ibunya dan seorang yang pasrah (*muslim*) kepada Allah.[137] Isa adalah seorang nabi yang diajarkan kepadanya *al-Kitâb*, hikmah, Taurat dan Injil. Itulah, menurut Thabâthabâ'î, 22 penjelasan al-Qur'an mengenai Isa yang secara umum dibagi dua, yaitu *iktisâbiyyah* (manusiawi) seperti penghambaan, kedekatan dan kesalehan dan *ikhtishâshiyyah* (nirmanusia).[138]

Untuk itulah al-Qur'an mengungkap "dialog" antara Allah dengan Isa mengenai terjadinya penyimpangan tauhid dengan munculnya kepercayaan yang berbeda se-

bagaimana dikemukakan dan direkam al-Qur'an. Rekaman dialog tersebut sebagaimana diungkap dalam QS. al-Mâ'idah [5]: 116:

> "Dan (ingatlah) ketika Allah berfirman: Hai Isa putra Maryam, adakah kamu mengatakan kepada manusia: Jadikanlah aku dan ibuku dua tuhan selain Allah? Isa menjawab: Mahasuci Engkau, tidaklah patut bagiku mengatakan apa yang bukan hakku (mengatakannya). Jika aku pernah mengatakannya, tentu Engkau telah mengetahuinya. Engkau mengetahui apa yang ada pada diriku dan aku tidak mengetahui apa yang ada pada diri-Mu. Sesungguhnya Engkau Maha Mengetahui perkara yang gaib-gaib."

Ayat ini merekam penyimpangan yang terjadi dalam agama Nasrani dan juga merekam bagaimana penyimpangan itu terjadi. Paralel dengan beberapa pernyataan yang terdapat dalam Injil, al-Qur'an dalam beberapa ayatnya juga menyatakan bahwa orang-orang Nasrani berkata bahwa Isa adalah anak tuhan[139] atau menyatakan bahwa Allah adalah satu dalam tiga atau tiga dalam satu (*trinitas: one substance three persons*)[140] atau substansi satu memiliki tiga oknum. Percaya pada satu Allah yang menyatakan diri dalam tiga proporsa atau persona atau percaya pada Allah: Bapa, Anak, dan Ruhul Kudus. Tiga oknum tersebut adalah Bapak (*abu*), anak (*ibn*), dan *rûh al-qudus*. Oknum pertama adalah *al-wujûd*, oknum kedua adalah *al-'alam wa al-kalîmah*, dan oknum ketiga adalah *al-hayât*. *Ibn* adalah kalimat (*logos*), oknum alam turun dari Bapa yang merupakan oknum wujud disertai dengan *rûh al-qudus*, yaitu oknum kehidupan yang menjadi faktor keluarnya sesuatu.[141]

BAB 3

Kepercayaan bahwa Allah memiliki anak juga dimiliki oleh orang-orang musyrik.[142]

Orang-orang Nasrani memang berbeda pendapat tentang Isa.[143] Hal ini sebenarnya sudah tecermin pada inkonsistensinya Perjanjian Lama dan Baru atau Taurat dan Injil yang digunakan oleh orang Nasrani. Taurat dan Injil pada satu sisi menjelaskan ketauhidan, namun pada sisi lain juga mengemukakan hal yang berlawanan dengan prinsip tauhid. Kepercayaan orang Nasrani akan status Isa sebagai Tuhan atau anak Tuhan bukan dalam kerangka menghormati sebagaimana terdapat dalam beberapa ungkapan Injil yang mereka yakini, tetapi dalam pengertian sebenarnya sebagai Tuhan, anak Tuhan, atau memiliki unsur ketuhanan. Thabâthabâ'î mengutip beberapa pernyataan dari Injil berikut ini:

> Kamu telah mendengar firman: Kasihilah sesamamu manusia dan bencilah musuhmu. Tetapi Aku berkata kepadamu: Kasihilah musuhmu dan berdoalah bagi mereka yang menganiaya kamu. Karena dengan demikianlah kamu menjadi anak-anak Bapamu yang di surga, yang menerbitkan matahari bagi orang yang jahat dan orang baik dan menurunkan hujan bagi orang yang benar dan orang yang tidak benar. Apabila kamu mengasihi orang yang mengasihi kamu, apakah upahmu? Bukankah pemungut cukai juga berbuat demikian? Dan apabila kamu hanya memberi salam kepada saudara-saudaramu saja, apakah lebihnya daripada perbuatan orang lain? Bukankah orang yang tidak mengenal Allah pun berbuat demikian? Karena itu haruslah kamu sempurna, sama seperti Bapamu yang di surga adalah sempurna (Mat. 5: 43-48).[144]

QS. al-Mâ'idah [5]: 72-3 memberi penilaian terhadap kepercayaan orang-orang Nasrani tersebut dengan ungkapannya:

> "Sesungguhnya telah kafirlah orang-orang yang berkata: Sesungguhnya Allah ialah Al-Masih putra Maryam. Padahal al-Masih sendiri berkata: Hai Bani Isra'il, sembahlah Allah Tuhanku dan Tuhanmu. Sesungguhnya orang yang mempersekutukan (sesuatu dengan) Allah, maka pasti Allah mengharamkan kepadanya surga dan tempatnya ialah neraka, tidaklah ada bagi orang-orang zalim itu seorang penolong pun."

> "Sesungguhnya kafirlah orang-orang yang mengatakan: Bahwasanya Allah salah seorang dari yang tiga, padahal sekali-kali tidak ada Tuhan selain dari Tuhan Yang Esa. Jika mereka tidak berhenti dari apa yang mereka katakan itu, pasti orang-orang yang kafir di antara mereka akan ditimpa siksaan yang pedih."

Rangkaian ayat tersebut menjelaskan bukan saja tentang *trinitas*, tetapi juga menjelaskan sanggahan terhadap kepercayaan tersebut. Allah adalah tunggal dalam zat-Nya, tidak tunggal yang berbilang.[145] Thabâthabâ'î mengemukakan argumen penolakan al-Qur'an terhadap *trinitas*. Menurutnya, *trinitas* dapat ditolak dengan dua cara. *Pertama*, cara umum, yaitu ketidakmungkinan adanya anak bagi Allah, baik ia Isa atau lainnya. Hakikat anak dan peranak-an adalah terbaginya sesuatu dan melalui proses yang berkelanjutan, bagian yang terpisah itu menjadi berdiri sendiri yang menjadi sama dengan asalnya. Allah Swt. ti-

dak mungkin seperti itu, karena (1) Allah Swt. bukan materi yang pada umumnya membutuhkan sesuatu seperti gerak, waktu, masa, dan lain-lain, (2) karena ke-Ilahian dan ke-*rubûbiyyah*-an-Nya, Allah tidak membutuhkan lainnya, sebaliknya selain Allah membutuhkan-Nya, dan (3) kemungkinan adanya anak dan diperanakkan mengharuskan adanya proses gradual bagi Allah. Dengan demikian, Ia termasuk dalam kategori materi dan gerak. Hal ini adalah sebuah kesalahan. Dengan kehendak-Nya, semuanya akan terjadi tanpa melalui proses yang tergesa-gesa dan gradual.

Menetapkan anak atau bapa berarti secara pasti menetapkan keberbilangan. Menetapkan keberbilangan berarti menetapkan hakikat yang banyak. Bapak dan anak ditinjau dari sisi manusianya adalah tunggal, tetapi dari individunya adalah dua. Atas dasar argumen ini, maka seandainya dipastikan bahwa Allah itu Esa, maka segala sesuatu selain-Nya, termasuk anak, membutuhkan-Nya. Anak karenanya tidak dapat dipastikan sebagai tuhan yang sama dengan Allah. Kalau anak sama dengan Allah dan ia tidak membutuhkan-Nya, maka tauhid telah batal. Penjelasan argumen tersebut dipahami dari QS. al-Nisâ' [4]: 171:

> "Wahai Ahli Kitab, janganlah kamu melampaui batas dalam agamamu, dan janganlah kamu mengatakan terhadap Allah kecuali yang benar. Sesungguhnya Al-Masih, Isa putra Maryam itu, adalah utusan Allah dan (yang terjadi dengan) kalimat-Nya yang disampaikan-Nya kepada Maryam, dan (dengan tiupan) ruh dari pada-Nya. Maka berimanlah kamu kepada Allah dan rasul-rasul-Nya dan janganlah kamu mengatakan: (Tuhan itu) tiga, berhentilah dari (ucapan itu). (Itu) lebih baik bagimu. Sesungguhnya Allah Tuhan Yang Maha Esa, Mahasuci Allah dari

mempunyai anak, segala yang di langit dan di bumi adalah kepunyaan-Nya. Cukuplah Allah untuk menjadi pemeliharanya."

Kedua, cara khusus, yaitu Isa ibn Maryam bukan anak Tuhan, tetapi seorang hamba yang diciptakan. Isa adalah putra Maryam yang janinnya tumbuh dalam rahimnya. Isa lahir dari seorang wanita dan diasuh sebagaimana layaknya anak-anak oleh ibunya. Ia tumbuh secara bertahap dari anak kecil, remaja, pemuda dan setengah baya (usia 30-an tahun). Dalam semua fase kehidupannya, ia hidup wajar sebagaimana manusia, merasakan lapar dan kenyang, senang dan susah, nikmat dan sakit, makan dan minum, tidur dan terjaga, dan lain-lain.

Itulah beberapa fakta mengenai Isa ketika ia tinggal atau hidup bersama masyarakat lainnya. Bagi yang berakal, tidak ragu bahwa Isa adalah seorang manusia sebagaimana manusia dengan berbagai jenisnya. Bila demikian, maka ia adalah makhluk yang diciptakan sebagaimana lainnya. Adapun keluarnya beberapa hal yang dianggap aneh maka hal itu adalah mukjizat, seperti menghidupkan orang mati, menciptakan burung, dan menyembuhkan penyakit cacar. Kehadirannya yang tanpa ayah memang bukan sesuatu yang biasa dan jarang terjadi, tetapi bukan sesuatu yang mustahil. Adam, sebagaimana disebutkan dalam kitab-kitab samawi, diciptakan dari tanah, tanpa mempunyai ayah. Sementara itu, mukjizat juga dimiliki oleh para nabi, namun mukjizat tersebut tidak menghilangkan kemanusiaan mereka.

Beberapa argumen tersebut merupakan pemahaman dari ayat:

"Sesungguhnya kafirlah orang-orang yang mengatakan: Bahwasanya Allah salah seorang dari yang tiga, padahal sekali-kali tidak ada Tuhan selain dari Tuhan Yang Esa."

dan firman Allah dalam QS. al-Mâ'idah [5]: 75:

"Al-Masih putra Maryam itu hanyalah seorang Rasul yang sesungguhnya telah berlalu sebelumnya beberapa rasul, dan ibunya seorang yang sangat benar, kedua-duanya biasanya memakan makanan. Perhatikan bagaimana Kami menjelaskan kepada mereka (ahli kitab) tanda-tanda kekuasaan (Kami), kemudian perhatikanlah bagaimana mereka berpaling (dari memperhatikan ayat-ayat Kami itu)."

Thabâthabâ'î menjelaskan bahwa memakan makanan disebut secara khusus di antara beberapa perbuatan, karena merupakan petunjuk yang paling baik yang menunjukkan sifat materialnya Isa dan ibunya sehingga dapat menafikan ke-Ilahiannya. Sudah maklum, menurut Thabâthabâ'î, bahwa siapa pun yang lapar dan dahaga, akan kenyang setelah makan dan segar setelah minum, maka apa makna keilahian dari perbuatan tersebut yang tidak dapat dipenuhi oleh dirinya sendiri? Kebutuhan untuk menghilangkan rasa lapar dan dahaga kepada faktor atau sesuatu yang lain menunjukkan bahwa ia pada satu sisi memiliki kekurangan dan pada sisi lain ia membutuhkan lainnya. Karena itu, Ia bukan tuhan, tetapi makhluk.[146]

Dari pengertian tersebut, QS. al-Mâ'idah [5]: 17 menemukan konteksnya. Ayatnya berbunyi:

"Sesungguhnya telah kafirlah orang-orang yang berkata: Sesungguhnya Allah itu al-Masih putra Maryam. Katakanlah: Maka siapakah (gerangan) yang dapat menghalang-

halangi kehendak Allah, jika Dia hendak membinasakan al-Masih putra Maryam itu beserta ibunya dan seluruh orang-orang yang berada di bumi kesemuanya? Kepunyaan Allah-lah kerajaan langit dan bumi dan apa yang di antara keduanya; Dia menciptakan apa yang dikehendak-Nya. Dan Allah Mahakuasa atas segala sesuatu."

Demikian juga firman Allah dalam QS. al-Mâ'idah [5]: 76 yang mengemukakan bahwa Isa termasuk makhluk Allah yang tidak dapat memberi *madharat* dan manfaat. Karenanya tidak layak dijadikan sebagai Tuhan. Menurut Thabâthabâ'î, Injil-Injil pun dipenuhi dengan ungkapan yang menyebut Isa sebagai manusia atau anak manusia. Dalam Injil juga terdapat kisah-kisah yang berbicara mengenai makan, minum, tidur, berjalan, bepergian, kesusahan, dan pembicaraan Isa yang kesemuanya menyimpulkan bahwa Isa adalah seperti manusia lainnya.[147]

Injil-Injil juga dipenuhi dengan ungkapan mengenai ajakan Isa kepada kaumnya agar menyembah Allah. Perintahnya: *Sembahlah Allah, Tuhanku dan Tuhanmu*. Pernyataan dalam Yohanes 10: 30 bahwa *Aku dan Bapa adalah satu*, harus diinterpretasikan bahwa *taat kepadaku berarti taat juga kepada Allah*, sebagaimana firman Allah dalam QS. al-Nisâ' [4]: 80.

Thabâthabâ'î menjelaskan asal-usul tumbuhnya kepercayaan tuhan memiliki anak, bahwa kepercayaan tersebut berasal dari para penyembah berhala Roma, Yunani, Mesir, Suriah dan India. Mereka lebih dekat dengan Ahli Kitab: Yahudi dan Nasrani, yang tinggal di Palestina dan daerah sekitarnya. Kedekatan geografis dan sentimen keagamaan menjadikan konversi agama lebih mudah.[148]

B. Macam-macam Yahudi dan Nasrani

Sebagaimana telah dikemukakan, Yahudi dan Nasrani disebut juga Ahli Kitab dan Bani Isra'il. Meski terdapat sedikit perbedaan pandangan keagamaan, sikap dan perilaku agama antar-keduanya, akan tetapi secara makro, tidak terdapat banyak perbedaan. Indikator literal persamaan itu terlihat dari banyaknya istilah Yahudi dan Nasrani serta Taurat dan Injil yang diungkap bersama-sama dalam berbagai ayat al-Qur'an. Banyaknya persamaan tersebut juga dikarenakan agama Nasrani lahir dari agama Yahudi, sehingga kitabnya pun sampai sekarang menjadi satu, yaitu Alkitab. Oleh karena itu, untuk mempertimbangkan keduanya dalam bingkai *millah Ibrâhîm* dengan ungkapan Ahli Kitab dan Bani Isra'il, tidak dibedakan. Muhammad Galib M. mengemukakan bahwa ada beberapa term Ahli Kitab yang menunjuk pada Yahudi dan Nasrani, hanya menunjuk pada Yahudi, dan term yang menunjuk pada Nasrani saja.[149]

Bila menelaah lebih jauh mengenai pandangan, sikap dan perilaku orang Yahudi dan Nasrani sebagaimana dikemukakan sebelumnya, maka pandangan, sikap dan perilaku tersebut masih diuraikan apa adanya, belum secara eksplisit diberi label teologis, kecuali kata *kufur* yang dialamatkan kepada orang-orang Nasrani. Hal tersebut baru ditemukan dan lebih rinci ketika al-Qur'an menguraikannya dengan menggunakan istilah Ahli Kitab dan beberapa istilah lain yang sepadan, seperti *alladzîna ûtû al-Kitâb*. Dari uraian al-Qur'an mengenai pandangan keagamaan, sikap dan perilaku Yahudi dan Nasrani tersebut juga ditemukan sikap agama yang autentik dan universal yang terangkum

dalam *kalimatun sawâ'* (*common platform*) yang dapat juga disebut sebagai *syahadat universal* bagi siapa pun yang mengaku sebagai ahli waris dan penganut *millah Ibrâhîm.*

Berhadapan dengan *kalimatun sawâ'* sebagaimana dikemukakan sebelumnya, manusia, terutama Ahli Kitab: Yahudi dan Nasrani terbagi menjadi tiga sikap: beriman, musyrik dan kafir,[150] atau secara umum terbagi dua, yaitu mukmin dan kafir.

1. Ahli Kitab yang Mukmin

Ahli Kitab, sebagaimana dijelaskan QS. Âli 'Imrân [3]: 113 memang bermacam-macam. Salah satunya kelompok yang *qâ'imah*, yaitu mereka yang konsisten dalam iman dan ketaatan.[151] Dalam lanjutan ayat tersebut, Allah memberi beberapa predikat penting terhadap kelompok ini: iman, amar makruf nahi mungkar, bersegera dalam melakukan kebaikan dan memasukkan mereka ke dalam golongan orang-orang saleh, yaitu ahli *shirât al-mustaqîm* dan kelompok para nabi, orang-orang jujur (*shiddiqîn*) dan para *syuhadâ'*. Hal ini sesuai dengan firman Allah dalam QS. al-Fâtihah [1]: 6-7 dan QS. al-Nisâ' [4]: 69. Contoh Ahli Kitab yang memiliki sifat-sifat tersebut adalah Abdullah bin Salam dan sahabat-sahabatnya yang telah masuk Islam.[152] Semua predikat tersebut merupakan implementasi konkrit dari *kalimatun sawâ'*.

Predikat-predikat tersebut melampaui zamannya, yaitu kapan saja, sehingga dapat dialamatkan kepada siapa saja, tanpa memandang latar belakang agama sebelumnya. Hal ini sesuai dengan prinsip universal sebelumnya bahwa keselamatan seseorang tidak tergantung nama atau agamanya, tetapi pada sikap dan perilakunya. Hal itu pula yang

dikemukakan Thabâthabâ'î ketika menjelaskan QS. Âli 'Imrân [3]: 199.[153]

Rangkaian QS. Âli 'Imrân [3]: 102-110 menjelaskan bahwa orang-orang yang melakukan amar makruf nahi mungkar dan beriman serta selalu berpegang kepada "tali" Allah akan menjadi bersaudara dan menjadi umat terbaik. Beberapa ayat tersebut, menurut Thabâthabâ'î, memang pada mulanya dialamatkan kepada *muhâjirîn* dan *anshar* yang pada awal Islam merespons secara baik dakwah Rasulullah dan ikut memperjuangkannya. Mereka juga menjadi saudara seiman, meskipun memiliki latar belakang yang berbeda, baik agama maupun sosialnya.[154] Dengan demikian, terbentuknya persaudaraan dan terwujudnya umat terbaik adalah apabila seseorang atau kelompok memiliki visi yang sama dalam menjalankan *kalimatun sawâ'*. Karena itu, predikat ini termasuk dapat digunakan oleh Ahli Kitab yang memiliki kesamaan dengan orang-orang mukmin lainnya yang mengikuti Muhammad.[155] Ahli Kitab yang seperti ini disebut orang-orang yang beriman (*al-mu'minûn*).

Oleh karena itu, orang-orang Yahudi dan Nasrani yang konsisten (*aqâmû/tuqîmû*) menjalankan Injil dan Taurat sebagaimana yang diturunkan kepada Musa dan Isa[156] maka ia akan mendapat anugerah Allah yang banyak. Hal ini paralel dengan pernyataan QS. al-A'râf [7]: 96 bahwa:

> "Jikalau sekiranya penduduk negeri-negeri beriman dan bertakwa, pastilah Kami akan melimpahkan kepada mereka berkah dari langit dan bumi, tetapi mereka mendustakan (ayat-ayat Kami) itu, maka Kami siksa mereka disebabkan perbuatannya."[157]

BAB 3

Ahli Kitab yang seperti itulah, menurut Thabâthabâ'î ketika menjelaskan QS. al-Mâ'idah [5]: 66, yang akan muncul sebagai *ummatan muqtashidah*, yakni umat yang adil dalam persoalan agama dan pasrah kepada perintah Allah.[158] Sebaliknya kalau mereka tidak konsisten dengan kedua kitab tersebut dan kitab-kitab lain yang pernah ada, maka mereka dianggap tidak berpegang kepada sesuatu yang semestinya mereka pegangi dalam menegakkan agama Allah, yaitu takwa, tobat kepada-Nya dengan terus kembali kepada-Nya, berhubungan dengan-Nya dan mendekat kepada fondasi (agama)-Nya. Bukan malah sombong, tidak taat kepada-Nya dan melampaui batas-batas (hukum)-Nya. Itulah makna ayat *kamu tidak dipandang beragama* dalam QS. al-Mâ'idah [5]: 68. Makna ini, menurut Thabâthabâ'î, tampak dari ungkapan ayat lain dalam QS. asy-Syûrâ [42]: 13:

> "Dia telah mensyariatkan bagi kamu tentang agama apa yang telah diwasiatkan-Nya kepada Nuh dan apa yang telah Kami wahyukan kepadamu dan apa yang telah Kami wasiatkan kepada Ibrahim, Musa, dan Isa."

Thabâthabâ'î mengemukakan bahwa semua agama adalah seperti yang dituturkan tersebut, kemudian Allah melanjutkan; "Tegakkanlah agama dan janganlah kamu berpecah-belah tentangnya." Dengan penegasan ini jelas bahwa semuanya kembali kepada satu kalimat, yaitu menegakkan agama (*iqâmat al-dîn*) dengan tanpa dipecah-pecah atau dibedakan.[159] Sepanjang sejarah agama dan manusia, menurut Thabâthabâ'î, ketika mengomentari QS. al-Hadîd [57]: 26, selalu berlaku hukum dikotomis manusia dalam menerima ajaran Tuhan, yaitu yang mendapat

petunjuk (*muhtadi*) dan yang *fâsiq*.[160] Orang-orang yang mendapat petunjuk, dengan beriman secara konsisten dan komprehensif tersebut menjalankan agamanya dengan sangat khusyuk sehingga tidak tergoda untuk menukarkan ayat-ayat Allah hanya demi memuaskan nafsunya.[161]

Dengan demikian, ada lima sebutan yang dimiliki oleh Ahli Kitab yang beriman, yaitu *al-mu'minûn*, *ummah qâ'imah*, *muhtadi*, *khâsyi'în* dan *ummah muqtashidah*. Mereka yang mendapat predikat tersebut bukan saja yang secara konsisten menjalankan Taurat dan Injil, tetapi juga beriman kepada Muhammad dan ajaran kitab suci yang dibawanya. Dengan logika berbalik, Thabâthabâ'î menyatakan, mengamalkan al-Qur'an dengan sendirinya telah mengamalkan kitab Taurat dan Injil, sebagaimana mengamalkan hukum-hukum Islam yang menasakh (hukum-hukum sebelumnya), berarti mengamalkan semua syariat Islam, karena agama Allah adalah satu, tidak ada perbedaan dan pertentangan antara satu dengan lainnya, kecuali yang bersifat terbatas dan temporer.[162]

Predikat Ahli Kitab tersebut tentu saja berubah ketika mereka melakukan pelanggaran, seperti membeda-bedakan antara rasul-rasul Allah, menyembunyikan janji-janji yang pernah mereka ikat dengan Allah, dan lain-lain. Ahli Kitab inilah yang kafir.

2. Ahli Kitab yang Kafir

Selain kafir, sebenarnya al-Qur'an menyebut beberapa predikat yang dialamatkan kepada Ahli Kitab yang tidak beriman, seperti *zhâlim*,[163] *fâsiq*,[164] *thughyân*,[165] dan *munâfiq*,[166] *ju<u>h</u>ûd*,[167] *ghuluw*,[168] serta tentu saja adalah *musyrik*.[169] Meski berbeda-beda, namun semuanya teringkas dalam kata *ka-*

fir, yaitu menutupi kebenaran dengan sesuatu yang *bâthil*[170] dengan berbagai alasan dan cara. Dengan demikian, di samping terdapat Ahli Kitab yang beriman, terdapat juga kelompok lain dari Ahli Kitab yang kafir, dengan beragam sebutan seperti tersebut di atas.

Berbagai predikat tersebut tentu saja terkait dengan pandangan, sikap dan perilaku Ahli Kitab, baik terhadap Tuhan, ajaran dan kitab suci maupun terhadap sesama dan Muhammad serta al-Qur'an.

Berikut ini penjelasan Thabâthabâ'î perihal predikat Ahli Kitab yang tidak beriman:

a) ***Thughyân***

Thâghût menurut Thabâthabâ'î adalah *al-thughyân wa al-tajâwuz 'an al-hadd*. Kata ini menurutnya digunakan untuk sesuatu yang menyimpang, seperti bermacam-macam penyembahan kepada selain Allah, misalnya berhala, setan, jin, dan manusia-manusia yang memimpin kesesatan serta segala yang diikuti selain yang diridai Allah.[171]

Dalam al-Qur'an, kata *thâghût* digunakan untuk kekuatan negatif selain Allah, sehingga muncul ungkapan "Barang siapa yang ingkar kepada *thâghût* dan beriman kepada Allah",[172] "Dan orang-orang yang kafir, pelindung-pelindungnya adalah setan".[173]

Dari pengertian *thaghâ* dan penggunaannya dalam al-Qur'an, maka ada di antara Ahli Kitab yang kafir dengan bersikap dan berperilaku *thâghût*, seperti lebih menuruti nafsu dan kepentingannya daripada tuntunan kitab suci, sehingga mereka banyak melakukan manipulasi terhadap ajaran para nabinya.

b) *Ghuluw* atau *al-Ghâly*

Kata ini berasal dari kata *ghalâ* yang berarti melampaui batas,[174] sehingga kata ini sering diterjemahkan dengan berlebih-lebihan atau ekstrem (*ghulât*). Harga barang yang tinggi, sehingga cenderung tidak umum dan terjangkau disebut dengan *ghalâ*. Sesuatu dikatakan melampaui batas apabila tidak sesuai dengan ukuran atau batasan yang sudah ditetapkan. Karena itu, dalam al-Qur'an, kata *hadd* (batas) dikaitkan dengan kata *itta'adda* yang berarti melanggar, seperti dalam QS. al-Nisâ' [4]: 14. Karena orang yang melanggar ketentuan atau batas, apalagi ketentuan Allah, maka pada hakikatnya ia telah menentang, bukan hanya terhadap ketentuan tersebut, tapi juga kepada pembuatnya.

Dalam bahasa Arab, orang yang menentang disebut dengan *hâdin*.[175] Karena itu, sifat dan perilaku seperti boros, *isrâf* (berlebihan), dan kikir merupakan salah satu bentuk *ghuluw*. Antonim dari kata tersebut adalah *al-qâly*.[176] Salah satu contoh pandangan *ghuluw* orang Yahudi dan Nasrani adalah memandang secara berlebihan terhadap 'Uzair dan Isa, sehingga memercayainya sebagai *nir-manusia*. Mereka menganggap bahwa 'Uzair adalah anak tuhan. Demikian juga Isa yang bahkan berkembang dipercayai sebagai Tuhan atau salah satu oknum Tuhan.

Kepercayaan tersebut bermula dari penghormatan terhadap keduanya yang masing-masing memiliki peran istimewa dari sudut pandang orang Yahudi dan Nasrani. Pandangan tersebut berkembang kebablasan, sehingga bukan sekadar kultus dan manusia tanpa salah, tapi malah memberi predikat sebagai anak Tuhan atau Tuhan itu sendiri.

Menurut Thabâthabâ'î, mereka telah melampaui batas

dari yang diturunkan Allah dan yang dijelaskan dalam kitab-Nya, sehingga mereka mengatakan sesuatu yang tidak benar.[177] Agama Allah sebagaimana dijelaskan dalam kitab-kitab yang diturunkan-Nya selalu memerintahkan tauhid dan menafikan persekutuan serta mencegah Allah mengambil sekutu.[178] Perintah ini dilanggar, sehingga mereka melampaui batas.

c) *Ju<u>h</u>ûd*

Berasal dari kata *ja<u>h</u>ada* yang berarti menafikan dalam hati apa yang semestinya ditetapkan, dan menetapkan dalam hati apa yang semestinya dinafikan.[179] Menurut Thabâthabâ'î, *ju<u>h</u>ûd* adalah pengingkaran terhadap ajaran Tuhan dalam keadaan tahu bahwa apa yang diingkarinya itu adalah sebuah kebenaran.[180]

Sebagai contoh adalah mereka, orang Yahudi dan Nasrani, menyembunyikan kebenaran mengenai akan datangnya Muhammad sebagai nabi yang juga diutus untuk mereka. Padahal mereka mengetahui Nabi sebagaimana mereka mengetahui anak-anak mereka.[181]

d) *Zhulm*

Makna *zhulm* adalah gelap, sehingga sering dipinjam untuk kebodohan, *syirik,* dan *fisq*. Menurut ahli bahasa dan banyak ulama, *zhulm* adalah menempatkan sesuatu bukan pada tempat seharusnya, baik dengan mengurangi, menambah, pindah dari waktunya ataupun pindah dari tempatnya.[182] Menurut Izutsu, bentuk subjek dari kata tersebut berarti orang yang melakukan pekerjaan salah atau orang yang melakukan perbuatan buruk. Makna lainnya adalah salah, buruk, tidak adil dan kekejaman.[183] Sementara, menurut Harifuddin Cawidu, berdasarkan penelitiannya terhadap al-Qur'an, kata *zhulm* memiliki beberapa makna, seperti

aniaya, kejahatan, dosa, ketidakadilan, kesewenang-wenangan dan sebagainya.[184]

Menurut Thabâthabâ'î, *zhulm* memiliki arti yang berbeda-beda sesuai konteksnya. Ketika menjelaskan QS. al-Ankabût [29]: 46-7, ia menyatakan bahwa *zhulm* adalah permusuhan dalam menuntut sesuatu yang tidak dapat direda dengan kasih sayang, lemah lembut dan pertemanan. *Zhulm* berarti juga membohongi ayat-ayat Allah dan enggan menerimanya atas dasar permusuhan dan kebencian.[185]

Thabâthabâ'î mencontohkan bahwa orang Yahudi enggan menghadap Ka'bah dalam salatnya, padahal mereka tahu dalam kitab sucinya bahwa nabi yang dijanjikan kehadirannya, yaitu Muhammad, kiblatnya bukanlah Baitul Muqaddas, tapi Ka'bah. Keengganan mereka ini dilatarbelakangi oleh sikap tidak senang mereka terhadap Nabi dan pengikutnya, karena Muhammad bukanlah nabi yang menurut mereka telah dijanjikan sebelumnya.[186] Tadinya mereka menduga bahwa nabi tersebut dari Bani Isra'il,[187] tetapi ternyata dari golongan Arab yang merupakan seteru mereka.[188] Kezaliman mereka termasuk kezaliman antar-sesama manusia. Meskipun demikian, mereka hakikatnya juga *zhâlim* terhadap Allah dan dirinya, karena menghadap kiblat adalah perintah Allah.[189]

e) ***Fisq* atau *Fusûq***

Dalam al-Qur'an, kata *fasiq* atau *fusûq* memiliki beberapa arti, antara lain menentang Tuhan, tidak beriman, melakukan perbuatan yang keterlaluan, bersikap durhaka, tidak mematuhi perintah Tuhan, membangkang, memberontak, meninggalkan jalan yang lurus, mengganti aturan Tuhan dengan aturan sendiri, mendustakan ayat-

ayat Allah, mengabaikan kebenaran, dan melakukan perbuatan kotor atau cabul.

Dari beberapa perbuatan tersebut, sebagaimana *zhulm*, kata *fisq* juga menunjuk pada dosa yang sedikit (dosa kecil) dan juga dosa yang banyak (dosa besar). Perbuatan *fisq* yang termasuk dalam dosa besar antara lain homoseks dan lesbian,[190] menuduh berzina terhadap orang yang baik,[191] menentang dan membangkang Allah seperti yang dilakukan oleh Fir'aun,[192] orang Yahudi[193] dan Iblis.[194] Sedangkan yang termasuk dalam dosa kecil antara lain mengejek.[195]

Dari kategori tersebut, maka perilaku *fisq* dapat dilakukan oleh siapa saja tanpa mengenal agama. *Fisq* bahkan dapat dilakukan oleh orang Islam atau mukmin. Al-Qur'an mengingatkan para jamaah haji agar menjauhi perbuatan *fisq*.[196] Maka dari itu muncul istilah *muslim/mu'min fâsiq*, meskipun tidak ada *mu'min kâfir*. Ini sebagai petunjuk bahwa tidak semua perilaku 'kefasikan' dapat digolongkan sebagai *kufur*, meskipun semua bentuk kekafiran adalah 'kefasikan'. Hal ini tergantung pada bentuk, jenis, dan intensitas dari perbuatan *fisq* yang dilakukan.

Meskipun demikian, yang sering ditunjuk dengan kata fasik adalah orang-orang Munafik[197] dan orang Yahudi.[198] Ringkasnya, orang yang ditunjuk dan masuk dalam kategori fasik adalah mereka yang memperlihatkan tabiat dan perilaku jahat, menyimpang dan keluar dari ajaran agama.

Menurut QS. al-Baqarah [2]: 27, setidaknya terdapat tiga ciri orang fasik, yaitu (1) merusak perjanjian dengan Allah. Menurut Thabâthabâ'î—sebagaimana dikemukakan sebelumnya—janji Allah yang dimaksud dalam ayat tersebut

adalah janji-janji berupa ayat-ayat yang diturunkan-Nya, janji untuk menyembah-Nya dan tidak mempersekutukan-Nya dengan sesuatu pun, dan janji untuk membenarkan nabi-nabi secara keseluruhan, (2) memutuskan apa yang diperintahkan oleh Allah untuk menyambungnya, dan (3) membuat kerusakan di atas bumi.[199]

Perilaku orang Yahudi dan Nasrani yang termasuk dalam kategori ini, di samping tiga ciri di atas, adalah tidak mengharamkan apa yang diharamkan Allah dan rasul-Nya, tidak beragama dengan agama yang benar[200] dan mengubah sebagian isi kitab sucinya, sehingga mereka menyimpang dari hukum yang sebenarnya,[201] seperti mengubah hukum rajam dengan jilid atau menutup-nutupi ayat-ayat kenabian.

f) ***Syirk***

Kata ini berarti bersekutu atau mempersekutukan. Secara *ishthilâhi*, *syirk* (syirik) adalah membuat atau menjadikan sesuatu selain Allah sebagai tambahan, objek pemujaan dan atau tempat menggantungkan harapan dan dambaan. Sebagaimana dikemukakan sebelumnya, sesuatu yang dijadikan sekutu atau harapan itu dapat berupa benda-benda material seperti manusia, patung, atau non-material seperti jin dan malaikat. Benda-benda itu dipuja karena diyakini memiliki dan dapat mendatangkan manfaat dan menolak bahaya. Syirik juga mempersamakan Allah dengan lain-Nya.

Syirk, menurut Thabâthabâ'î, memiliki tingkatan yang berbeda-beda sesuai dengan tampak dan tidaknya. Keyakinan tentang politeisme dan meyakini patung sebagai sesuatu yang memiliki kekuatan adalah bentuk syirik yang nyata. Di antara bentuk syirik yang paling abstrak adalah seperti yang dimiliki oleh Ahli Kitab, yaitu kufur dengan

nubuwwah dan keyakinan mereka mengenai *'Uzair adalah putra Allah* atau *al-Masîh̲ putra Allah* dan *kami adalah anak-anak Allah dan kekasih-Nya*. Bentuk *syirik* lain yang juga abstrak adalah keyakinan akan independensinya kausalitas hingga lupa kepada Allah dan berpaling kepada selain-Nya.[202]

Orang-orang Yahudi dan Nasrani dengan pengertian tersebut telah melakukan syirik, karena mereka bukan saja mempersamakan Allah dengan makhluk-Nya seperti memiliki anak, tapi juga mereka memercayai bahwa manusia, terutama Isa, memiliki kekuatan yang mendatangkan manfaat dan menolak bahaya. Orang Nasrani bahkan menuhankan Isa.

Para ulama membagi syirik dalam agama kepada dua macam, yaitu syirik besar (*syirk al-a'zham*) dan syirik kecil (*syirk al-shaghîr*). Syirik besar adalah menetapkan *syârik* (sekutu) bagi Allah. Syirik seperti ini merupakan kekufuran yang paling besar. Sedangkan syirik kecil adalah melakukan perbuatan, bukan atas dasar keikhlasan untuk mencari rida Allah, melainkan untuk tujuan-tujuan yang bersifat duniawi, seperti riya' (pamer) dan hipokrit.[203]

g) *Nifâq*

Menurut al-Ishfahâni, *nifâq* masuk ke dalam *syara'* (agama) dari satu pintu dan ke luar darinya melalui pintu yang lain.[204] Sedangkan menurut Thabâthabâ'î, *nifâq* dalam istilah al-Qur'an adalah menampakkan iman dan menyembunyikan kekafiran, atau iman dengan lisannya tapi hatinya tidak beriman. Pengertian ini dikemukakan Thabâthabâ'î ketika menjelaskan QS. al-Mâ'idah [5]: 41.[205]

Menurut satu pendapat, kata *nifâq* satu akar kata dengan kata *nafaqa* yang berarti nafkah, memberi nafkah dan

lubang. Lubang tikus disebut *al-nafiqa*. Hal ini karena ada kemiripan antara munafik dan lubang. Bagian atas (luar) lubang tikus tampak tertutup dengan tanah, sedangkan bagian bawah (dalam)-nya berlubang. Demikian pula dengan kemunafikan, bagian luarnya Islam tetapi dalam hatinya mungkar atau menipu. Munafik adalah sifat orang yang tidak satu antara perkataan dengan perbuatan. Dalam hidup sehari-hari, orang munafik sering disebut dengan orang yang bermuka dua atau mendua, sesuai dengan situasinya.

Sikap munafik Ahli Kitab tersebut seperti dijelaskan QS. Âli 'Imrân [3]: 72 yang telah mencampuradukkan kebenaran dengan kebatilan. Mereka berpura-pura memeluk Islam secara tulus dan dengan sengaja melakukan aktivitas yang menunjukkan ketulusannya, tetapi semua itu dilakukan hanya untuk sementara dan untuk mengelabui umat Islam. Dalam HR. Muslim (hadis ke 89 dan 90) dari Abû Hurairah dijelaskan tiga ciri orang munafik, yaitu bila berkata dusta, bila berjanji ia mengingkari atau tidak menepati, dan apabila diberi kepercayaan (*amânah*) ia khianat.

h) *Kufur*

Makna dasar dari *kufr* (kufur) adalah tutup, penutup atau menutupi (*al-satr*). Kufur yang paling besar adalah ingkar terhadap ke-Esaan Allah, syariat, dan *nubuwwah*. Dari pengertian tersebut, secara mutlak istilah *kâfir* menunjuk pada siapa pun yang ingkar terhadap tiga hal atau salah satu dari ketentuan tersebut.[206] Mengutip dari sumber *al-Kâfî*, Thabâthabâ'î menjelaskan bahwa dalam al-Qur'an, *kufr* itu ada lima bentuk, yaitu *kufr juhûd* dua bentuk, *kufr* dengan meninggalkan perintah Allah, *kufr* lepas dari Allah,

dan *kufr* nikmat. *Kufr juhûd* adalah ingkar dengan ke-*rubûbiyyah*-an Allah, seperti ucapan tidak ada *rabb*, tidak ada surga, dan tidak ada neraka, atau seperti ucapan orang-orang zindik yang dikenal dengan kaum materialistis. *Kufr juhûd* yang kedua adalah pengingkaran terhadap ajaran Tuhan dalam keadaan tahu bahwa apa yang diingkarinya itu adalah sebuah kebenaran seperti dalam QS. al-Naml [27]: 14 dan QS. al-Baqarah [2]: 89:

> padahal sebelumnya mereka biasa memohon (kedatangan nabi) untuk mendapat kemenangan atas orang-orang kafir, maka setelah datang kepada mereka apa yang telah mereka ketahui, maka lalu ingkar kepadanya. Maka laknat Allah-lah atas orang-orang yang ingkar itu.

Kufr yang ketiga adalah kufur nikmat, sebagaimana diungkapkan al-Qur'an ketika menceritakan ucapan Sulaiman seperti dalam QS. al-Naml [27]: 40, QS. Ibrâhîm [14]: 7, dan QS. al-Baqarah [2]: 152). *Kufr* keempat adalah meninggalkan perintah Allah, sebagaimana firman-Nya:

> Dan ingatlah, ketika Kami mengambil janji dari kamu (yaitu): kamu tidak akan menumpahkan darahmu (membunuh orang) dan kamu tidak akan mengusir dirimu (saudaramu sebangsa) dari kampung halamanmu, kemudian kamu berikrar (akan memenuhinya) sedang kamu mempersaksikannya.
>
> Kemudian kamu (Bani Isra'il) membunuh dirimu (saudaramu sebangsa) dan mengusir segolongan daripada kamu dari kampung halamannya, kamu bantu-membantu terhadap mereka dengan membuat dosa dan permusuhan; tetapi jika mereka datang kepadamu sebagai tawanan,

> kamu tebus mereka, padahal mengusir mereka itu (juga) terlarang bagimu. Apakah kamu beriman kepada sebagian al-Kitab (Taurat) dan ingkar terhadap sebagian yang lain?

Kemudian mereka *kufr* dengan meninggalkan perintah Allah dan kalaupun iman dinisbatkan kepada mereka, tetapi Allah tidak menerima iman mereka dan iman juga tidak memberi manfaat bagi mereka. Allah kemudian melanjutkan firman-Nya:

> Tiadalah balasan bagi orang yang berbuat demikian daripadamu, melainkan kenistaan dalam kehidupan dunia dan pada hari kiamat mereka dikembalikan kepada siksa yang sangat berat. Allah tidak lengah dari apa yang kamu perbuat.[207]

Kelima adalah *kufr barâ'ah*, dalam arti tidak merestui atau berlepas diri dari suatu hal yang negatif, yaitu seperti firman Allah yang menceritakan ucapan Ibrahim:

> Sesungguhnya kami berlepas diri daripada kamu dan daripada apa yang kamu sembah selain Allah, kami ingkari (kekafiran)-mu dan telah nyata antara kami dan kamu permusuhan dan kebencian buat selama-lamanya sampai kamu beriman kepada Allah saja.[208]

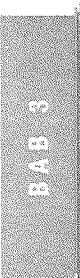
> Sesungguhnya berhala-berhala yang kamu sembah selain Allah adalah untuk menciptakan perasaan kasih sayang di antara kamu dalam kehidupan dunia ini kemudian di hari kiamat sebagian kamu mengingkari sebagian (yang lain) dan sebahagian kamu melaknati sebahagian (yang lain).[209]

Salah satu kekafiran yang dilakukan oleh Ahli Kitab adalah *kufr* dengan ayat-ayat Allah. Menurut Thabâthabâ'î, memang Ahli Kitab tidak langsung *kufr* atau ingkar kepada Allah, tapi hakikatnya mereka ingkar kepada Allah. Sebab, mereka mengingkari beberapa hal yang dijelaskan dalam kitab samawi, baik yang diturunkan kepada mereka maupun kepada lainnya, seperti *kufr* terhadap kenabian Muhammad, mengenai kehambaan dan kerasulan Isa, dan lain-lain.[210]

Thabâthabâ'î membagi kafir menjadi dua, yaitu *kufr zhâhir* seperti kufurnya orang-orang kafir serta orang-orang musyrik, dan *kufr mustakin mustabthin* seperti kefasikan yang dilakukan oleh orang-orang yang beriman.[211] Orang-orang yang beriman yang meninggalkan di antara kewajiban adalah *kufr* terhadapnya, tetapi ia tidak disebut kafir. Allah berfirman dalam QS. Âli 'Imrân[3]: 97:

> Mengerjakan haji adalah kewajiban manusia terhadap Allah, yaitu (bagi) orang yang sanggup mengadakan perjalanan ke Baitullah. Barang siapa menginginkan (kewajiban haji), maka sesungguhnya Allah Mahakaya (tidak memerlukan sesuatu) dari semesta alam.

Orang yang meninggalkan kewajiban haji tidak disebut kafir tapi ia hanya *fâsiq* yang *kufr* terhadap satu kewajiban, sehingga kalau ia disebut kafir, maka yang dimaksud adalah kafir dengan haji. Demikian juga sifat-sifat terpuji seperti *shâli<u>h</u>în, qânitîn, syâkirîn* dan *mutathahhirîn* dan sifat-sifat negatif seperti *fâsiqîn* dan *zhâlimîn*, semuanya secara material bukan bandingan perbuatan-perbuatan syirik.[212]

Dari uraian tersebut, jelas bahwa pewaris dan penerus

serta pelestari *millah Ibrâhîm* adalah mereka yang konsisten menjalankan *kalimatun sawâ'*. Klaim terhadap Ibrahim dan kepercayaan serta praktik hidupnya tidak atas dasar genetis, tapi teologis.

C. Dampak Kekafiran Yahudi dan Nasrani secara Sosial-Religius

Thabâthabâ'î menyatakan bahwa ketika al-Qur'an menggunakan kata *musyrikîn*, maka tidak secara otomatis menunjuk pada Ahli Kitab. Hal ini berbeda dengan kata *kâfirîn* yang secara otomatis menunjuk pada sebagian Ahli Kitab dan juga *musyrikîn*, seperti dalam QS. al-Bayyinah [98]: 1 dan QS. al-Taubah [9]: 28, 7, 5 dan 36.[213] Meskipun demikian, sebagaimana dikemukakan sebelumnya, dua istilah itu memiliki substansi yang sama dengan nama berbeda.

Perbedaan keduanya kurang lebih sama dengan kata korupsi dan mencuri. Dua kata tersebut subtansinya adalah mengambil sesuatu yang bukan haknya, tetapi penggunaannya berbeda. Bila yang melakukan pegawai, maka ia disebut koruptor, tetapi kalau yang melakukan itu orang biasa maka disebut pencuri.[214] Karena itu, perbedaan antara musyrik dan kafir lebih pada konteks penyebutannya, bukan pada substansinya. Ketika disebut secara bersama antara Ahli Kitab dan *musyrikîn*, maka yang dimaksud dengan *musyrikîn* adalah para penyembah berhala, terutama di Makkah yang belum pernah menerima kitab sebagaimana orang Yahudi dan Nasrani.

Pembedaan ini penting dikemukakan Thabâthabâ'î, terutama terkait dengan persoalan makanan dan pernikahan antara orang Islam dengan Ahli Kitab. Salah satu ayat

yang terkait dengan hubungan sosial-religius yang membedakan antara Ahli Kitab dan orang-orang musyrik adalah QS. al-Baqarah [2]: 221, QS. al-Mâ'idah [5]: 5 dan QS. al-Mumtahanah [60]: 10.

Tiga ayat tersebut yang dijadikan bahan perdebatan para ahli mengenai sah-tidaknya pernikahan beda agama dan juga mengenai hukumnya sembelihan orang-orang Ahli Kitab. Thabâthabâ'î mengemukakan bahwa yang dimaksud *musyrikîn* dan *musyrikât* pada Surat al-Baqarah tersebut adalah para penyembah berhala, bukan Ahli Kitab. Karenanya tidak benar pendapat yang menyatakan bahwa ayat tersebut dan juga QS. al-Mumtahinah [60]: 10 dinasakh oleh QS. al-Mâ'idah [5]: 5.

Pendapat yang menyatakan bahwa QS. al-Mâ'idah [5]: 5 menasakh QS. al-Baqarah [2]: 221 dan QS. al-Mumtahanah [60]: 10, menurut Thabâthabâ'î tidak beralasan, karena secara lahiriah, QS. al-Baqarah [2]: 221 tersebut tidak memuat Ahli Kitab, sedangkan QS. al-Mâ'idah [5]: 5, tidak lain kecuali menunjuk wanita *Kitâbiyyah*, sehingga tidak ada hubungan menafikan antara keduanya yang berimplikasi pada saling menasakh. Demikian juga QS. al-Mumtahanah [60]: 10. Istilah *kawâfir* lebih umum daripada istilah *musyrikât* dan termasuk di dalamnya adalah Ahli Kitab. Sebab, secara lahiriah, ketika disebut kafir, maka termasuk di dalamnya adalah *kâfir Kitâbi* dari segi penamaan.

Pendapat bahwa QS. al-Mâ'idah [5]: 5 menasakh juga tidak tepat, karena Surat al-Baqarah merupakan awal surat yang turun di Madinah dan Surat al-Mumtahanah turun di Madinah sebelum penaklukan Makkah, sedangkan Surat al-Mâ'idah merupakan akhir surat yang diterima Rasul di Makkah. Secara logika tidaklah masuk akal, yang terlebih

dahulu datang membatalkan sesuatu yang belum datang atau datang sesudahnya.[215]

Dengan demikian, laki-laki Muslim tidak dibolehkan menikahi wanita *musyrikah* dan wali dilarang menikahkah wanita muslimah dengan laki-laki musyrik. Ketidakbolehan tersebut—sebagaimana dikemukakan pada potongan ayat selanjutnya—karena akidah orang-orang musyrik *bâthil.* Jalan kesesatan dan rendah telah menjadi karakter mereka yang melekat, sehingga ucapan dan perilaku mereka selalu mengajak kepada kemusyrikan dan kebinasaan. Sementara orang-orang beriman memiliki karakter sebaliknya: mengajak kepada iman, takwa, ucapan dan perbuatannya mendorong untuk ke surga dan ampunan Allah, dan mengarah pada keberhasilan dan kemaslahatan sehingga sampai kepada surga dan ampunan.[216]

Alasan yang dikemukakan ayat tersebut tentu saja lebih menekankan pada tujuan pernikahan, di mana kesesuaian dan keharmonisan lebih dikehendaki. Landasan untuk mencapai hal tersebut, salah satu kuncinya adalah kesamaan iman. Iman inilah yang diharapkan dapat mewarnai hubungan suami-istri dan anak dalam keluarga.

Sebaliknya, laki-laki Muslim boleh menikahi wanita Ahli Kitab dan laki-laki Ahli Kitab tetap tidak diizinkan menikahi wanita Muslimah. al-Qur'an menggunakan istilah *alladzîna ûtû al-Kitâb* dan tidak menggunakan Yahudi dan Nasrani atau istilah Ahli Kitab, menurut Thabâthabâ'î, hal itu tidak lepas dari petunjuk akan keluhuran yang mereka miliki. Ungkapannya adalah ungkapan yang kukuh, dan kedudukannya adalah meringankan dan memudahkan. Dengan demikian, maknanya adalah *Kami mengukuhkan untuk kalian keringanan dan kemudahan dalam meng-*

hilangkan diharamkannya menikah antara laki-laki kalian dan wanita-wanita yang terhormat dari Ahli Kitab, karena mereka lebih dekat kepada kalian dibanding kelompok-kelompok lain wanita non-Muslim, yaitu mereka yang diberi kitab. Mereka patuh kepada tauhid dan *risâlah*. Hal ini berbeda dengan orang-orang musyrik dan para penyembah berhala yang mengingkari kenabian.[217]

Muhshanât adalah perempuan-perempuan yang menjaga diri dan belum memiliki suami. Thabâthabâ'î menyatakan bahwa *ihshân* bukan berarti Islam. Dengan demikian, laki-laki Muslim boleh menikahi wanita *muhshan* dari Ahli Kitab, meskipun mereka belum Islam dengan syarat ia memenuhi persyaratan menikah, seperti mahar (mas kawin) dan tidak bermaksud berzina atau melakukan perbuatan cabul dan menjadikan mereka sebagai "wanita simpanan", baik untuk jangka waktu yang panjang, maupun pendek.[218] Meskipun demikian, untuk mencapai pernikahan yang sakinah, menikah dengan perempuan mukminah lebih baik dan memudahkan. Hal ini diisyaratkan dengan didahulukannya kata *muhshanât min al-mu'minât*.

Sedangkan maksud kata *tha'âm* dari QS. al-Mâ'idah [5]: 5 adalah semua hal yang dapat membantu adanya kekuatan dan dapat dimakan. Menurut Thabâthabâ'i, makanan Ahli Kitab yang halal bagi umat Islam adalah yang tidak termasuk dalam makanan yang tidak dapat dibersihkan seperti daging babi atau dapat dibersihkan seperti hewan sembelihan merekatetapi menyembelihnya bukan karena Allah dan tidak dibersihkan sesuai dengan standar kebersihan Islam.

Sebagai akhir pembahasan ayat tersebut, Thabâthabâ'î mengemukakan filosofi atau hikmah halalnya wanita *Kitâ-*

biyyah dan makanan yang dimasaknya. Ungkapan *barang siapa yang kafir sesudah beriman, maka hapuslah amalannya* adalah sebagai peringatan agar orang-orang yang beriman tidak menggampangkan (*tasâhul*) perintah Allah dan lepas kontrol bergaul dengan orang-orang kafir. Sebab Allah menghalalkan makanan dan menikahi wanita Ahli Kitab bagi laki-laki Muslim semuanya itu sebagai kemudahan dan dispensasi dari Allah untuk mereka dan pintu atau jalan untuk menyebarluaskan kalimah takwa dan memberlakukan akhlak Islamiyyah suci orang-orang Islam kepada orang lain, sehingga ia mendorong lahirnya ilmu yang bermanfaat dan membangkitkan amal saleh.

Itulah menurutnya, tujuan disyariatkannya pernikahan laki-laki Muslim dengan wanita *Kitâbiyyah*. Pernikahan dengan mereka bukan sebagai media untuk memperturutkan nafsu dan terjun ke lembah kegilaan, lepas kontrol dalam mencintai mereka dengan cinta yang sangat. Laki-laki Muslim tidak boleh terkecoh pada keelokan mereka, sehingga menjadi pengekor mereka dengan mengganti akhlak Islam dengan akhlak mereka, hingga tidak mampu lagi memperbaikinya. Bila sudah demikian, terjadilah tragedi yang menjatuhkan orang-orang beriman ke belakang, sehingga keringanan yang semula nikmat berubah menjadi siksa. Bila semua itu terjadi, amalan mereka akan hilang dan di akhirat menjadi orang-orang yang rugi.[219][]

Catatan

1 Mahmoud M. Ayoub, *Islam Antara Keyakinan & Praktik Ritual*, terj. Nur Hidayat (Yogyakarta: AK Group, 2004), h. 111.

2 Muhammad Husein Thabâthabâ'î, *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur'ân*, Vol. IV (Beirut: Mu'assasah al-'A'alamy lil Mathbu'ât, 1991), h. 386-7.

3 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. XVI, h. 142, Vol. v, h. 130, Vol. XI, h. 375, Vol. XX, h. 288.

4 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. XIV, h. 359.

5 *Ibid.*, Vol. IX, h. 261. Lihat uraian mengenai sekelumit agama Majûsi yang dikenal Thabâthabâ'î ini pada bab V.

6 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. XIV, h. 359. Bandingkan dengan uraian Muhammad Iqbal dalam karyanya, *Metafisika Persia*, terj. Joebaar Ayoeb (Bandung: Mizan, 1990), h. 38 yang mengutip pendapat Geiger bahwa Zoroaster atau Majusi mewarisi dua prinsip fundamental dari leluhur Arayanya: 1) Ada hukum di dalam alam dan 2) Ada konflik di dalam alam.

7 *Ibid.*, Vol. I, h. 194.

8 *Ibid.*, Vol. VII, h. 244-8.

9 *Ibid.*,Vol. XIV, h. 359.

10 *Ibid.*, Vol. XIV, h. 359. Mahmud Ayub menghimpun beberapa pendapat mufasir mengenai kontroversi Shâbi'în. Menurut Tabarsi, "agaknya arti al-Shabi" (bentuk tunggal *Shabîn*) adalah mereka yang telah meninggalkan agama yang diajarkan kepada mereka dan memilih yang lain. Ajaran yang mereka tinggalkan adalah memuja Allah Yang Maha Esa, dan sebaliknya mereka memilih memuja dan mengagungkan bintang-bintang". Qatadah mengatakan; "Mereka adalah kaum yang sangat dikenal, yang memiliki agama sendiri yang memuja bintang-bintang. Namun mereka mengakui adanya Sang Pencipta, hari kemudian, serta beberapa nabi". Menurut Mujahid dan Hasan al-Bashri; "orang-orang Shabi itu berada di antara orang Yahudi dan orang Majusi; mereka tidak memiliki agama (yang khas mereka)". Al-Suddi mengatakan, "Mereka adalah satu sekte dari umat kitabi yang merapalkan Psalma

(Zabur/Mazmur)". Mahmud Ayub, *Qur'an dan Para Penafsirnya 1*, terj. Nick G. Dharma Putra (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1992), h. 157.

11 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. III, h. 300.

12 *Ibid.*, Vol. V, h. 130.

13 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. VII, h. 260-1.

14 Yahudi merupakan nama dari putra keempat Ya'qub. Ia merupakan anak Ya'qub yang memiliki keistimewaan dibanding anak-anaknya yang lain dan merupakan anak yang paling banyak melahirkan keturunan. Karena faktor tersebut, semua keturunan Ya'qub dibangsakan kepadanya. Dari sinilah mengapa Yahudi dijadikan nama agama yang kelak kemudian diteruskan oleh Musa. Agus Hakim, *Perbandingan Agama* (Bandung: Diponegoro, 1982), h. 40 dan Nurcholish Madjid & Budhy Munawar-Rachman, "Al-Qur'an dan Tradisi Ibrahim", Taufik Abdullah (ed.), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, Vol. I (Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002), h. 190. Menurut riwayat yang dikutip Thabâthabâ'î, Yahudi dinamakan Yahudi, karena mereka (lahir) dari anak-anak Yahuda bin Ya'qub. Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. I, h. 193.

15 'Abdul Bâqi, *al-Mu'jam*, h. 775.

16 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. V, h. 253.

17 *Ibid.*, h. 254.

18 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. IX, h. 251. Thabâthabâ'î memilih pendapat kedua karena menurut pengetahuannya, 'Uzair yang merupakan Arabisasi dari Ezra adalah orang yang terpandang di kalangan Yahudi. 'Uzair adalah pembaru agama Yahudi dan orang yang berperan dalam mengumpulkan Taurat dan menuliskannya kembali setelah kitab tersebut hilang ketika Raja Nebukadnezar, penguasa Babilonia, memperluas kekuasaan wilayahnya dengan merusak tempat-tempat ibadah dan membakar kitab-kitab, membunuh para laki-laki yang kuat, dan membelenggu perempuan, sehingga yang tersisa tinggal yang lemah-lemah. Bersama mereka, penguasa tersebut membawa Babilonia, hingga masa penaklukan Kores, penguasa Babilonia Iran. Pada masa penguasa baru inilah, orang Yahudi diserahi seorang 'Uzair

yang terpandang di mata penguasa baru tersebut. 'Uzair diperbolehkan untuk mengembalikan Yahudi ke negaranya dan menuliskan Taurat kedua untuk mereka setelah naskahnya hilang. Hal itu terjadi sekitar tahun 457 SM. Atas dasar peran besarnya itu, orang-orang Yahudi mengagungkan dan menghormati 'Uzair dengan memanggilnya sebagai anak tuhan. Menurut Wahidi, sebagaimana dikutip Mahmud Ayub, bahwa Bukhtnashshar (Arabisasi dari Nebukadnezar) telah menghancurkan Kota Yerusalem dengan bantuan orang-orang Bizantium. Nisaburi juga melaporkan berdasar penuturan Ibnu 'Abbas, bahwa raja orang Kristen menyerang Rumah Suci (kuil Yerusalem) dan menghancurkannya serta mengotorinya dengan tubuh mereka yang mati. Dia menyerang penduduk Kota Yerusalem, membunuh mereka dan menawan semua wanita dan anak-anak. Juga membakar semua Kitab Taurat. Yerusalem berada dalam keadaan puing sampai akhirnya dibangun kembali oleh kaum Muslimin semasa Umar ibnul Khattab. Ayub, *Qur'an*, h. 207.

19 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. IX, h. 252.

20 *Ibid.*, h. 262-3.

21 Zulkarnaini Abdullah, *Yahudi dalam Al-Qur'an Teks, Konteks dan Diskursus Pluralisme Agama* (Yogyakarta: Elsaq, 2005), h. 209.

22 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. V, h. 254.

23 *Ibid.*, h. 255. Sunnatullah tersebut sebagaimana ditegaskan dalam QS. al-Nisâ' [4]: 123-4; "Barang siapa yang mengerjakan kejahatan, niscaya akan diberi pembalasan dengan kejahatan itu. Barang siapa yang mengerjakan amal-amal saleh, baik ia laki-laki atau perempuan, sedangkan ia orang yang beriman, maka mereka itu masuk ke dalam surga dan mereka tidak dianiaya walau sedikit pun".

24 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. XIX, h. 278-9.

25 Siddiqi, *Konsep Qur'an*, h. 137.

26 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. VI, h. 32-3.

27 HR. Bukhari (Hadis ke 3187 Kitab: *Ahâdîts al-Anbiyâ'*), Muslim (Hadis ke 43621 Kitab: *al-Fadhâ'il* Bab: *Fadhâ'il 'Îsâ*), dan Ahmad

BAB 3

(Hadis ke 7900, 8902, 9259 dan 9868).CD. ROM *Mausû'ah al-Hadîts al-Syarîf.*

28 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. I, h. 261.

29 QS. Shâd [38]: 29. *Ibid.*, h. 261.

30 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. VI, h. 80-1.

31 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. V, h. 376.

32 *Ibid.*, Vol. V, h. 396-7. Thabâthabâ'î menjelaskan secara panjang lebar mengenai *walâ'* dan *tawala* ini. Mengutip al-Ishfahânî, Thabâthabâ'î menyatakan bahwa *walâ'* adalah satu bentuk kedekatan kepada sesuatu yang menjadikan terangkat dan hilangnya batas antara yang mendekat dan yang didekati dalam tujuan kedekatan itu. Kedekatan tersebut dapat ditinjau dari beberapa aspek; tempat, agama, dan persahabatan. Kalau tujuan kedekatan itu dalam konteks ketakwaan dan pertolongan, maka *auliyâ'* adalah penolong-penolong. Apabila dalam konteks pergaulan dan kasih sayang, maka ia adalah ketertarikan jiwa sehinga *wali* atau *auliyâ'* adalah yang dicintai/yang menjadikan seseorang tidak dapat tidak kecuali tertarik kepadanya untuk memenuhi kehendaknya dan mengikuti perintahnya. Kalau dalam konteks kekeluargaan, maka *wali* antara lain adalah yang mewarisinya dan tidak ada yang menghalangi ahli warisan itu. Kalau dalam konteks ketaatan, maka *wali* adalah siapa pun yang memerintah dan harus ditaati ketetapannya. Menurut Thabâthabâ'î, Allah tidak menjelaskan dalam konteks apa larangan *auliyâ'* terhadap Yahudi dan Nasrani tersebut. Akan tetapi—lanjutnya—karena lanjutan ayat itu menyatakan bahwa *Kami takut mendapat bencana*, maka dapat dipahami bahwa kedekatan yang terlarang adalah dalam konteks yang sesuai dengan apa yang mereka takuti tersebut, yakni suatu ketika akan mendapat bencana yang tidak dapat terelakkan, baik dari Yahudi ataupun Nasrani maupun dari pihak lain apabila orang-orang Islam menjadikan Yahudi dan Nasrani sebagai *auliyâ'*. Dari sini Thabâthabâ'î berkesimpulan bahwa kata *auliyâ'* dalam konteks ayat ini adalah cinta kasih yang mengantar pada meleburnya perbedaan-perbedaan, menyatunya jiwa yang tadinya berselisih, saling terkaitnya akhlak dan miripnya tingkah laku, sehingga an-

tara keduanya menyatu, tidak ada perbedaan dalam akhlak dan tingkah laku. Inilah yang kemudian ditegaskan oleh lanjutan ayat tersebut bahwa "barang siapa di antara kamu menjadikan mereka *auliya'*, maka sesungguhnya dia termasuk kelompok mereka". Dalam sebuah ungkapan (peribahasa); "siapa yang mencintai satu kelompok (*qaum*), maka ia termasuk kelompok itu" dan bahwa "seseorang akan bersama siapa yang dicintainya". Pemahaman ini paralel dengan pernyataan QS. al-Mumtahanah [60]: 1; "Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mengambil musuh-Ku dan musuhmu sebagai *auliyâ'*, kamu menyampaikan kepada mereka (berita-berita mengenai Nabi Muhammad, karena rasa cinta kasih, padahal sesungguhnya mereka telah ingkar kepada kebenaran yang datang kepadamu, mereka mengusir Rasul dan (mengusir) kamu karena kamu beriman kepada Allah, Tuhanmu." Kalau tetap saja menjadikan musuh-musuh itu sebagai *auliyâ'* maka, "mereka itu adalah orang-orang zalim" (QS. al-Mumtahanah [60]: 9). Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. V, h. 377-381. Karena itu larangan menjadikan orang selain Islam sebagai *auliyâ'* tidaklah mutlak, tetapi sangat kondisional, meskipun perlu kehati-hatian. Berkaitan dengan ini, Thabâthabâ'î membagi *walayah* menjadi dua, yaitu *walâyah takwîniyyah* dan *walâyah tasyrî'iyyah*. *Ibid.*, Vol. VI, h. 13-14.

33 Lihat J. Suyuthi Pulungan, *Prinsip-prinsip Pemerintahan dalam Piagam Madinah Ditinjau dari Pandangan Al-Qur'an* (Jakarta: Rajawali Press, 1994) dan Ahmad Sukarja, *Piagam Madinah dan Undang-undang Dasar 1945* (Jakarta: UI-Press, 1995).

34 Dari peristiwa ini, Ibnul Qayyim al-Jauziyah–seperti dikutip Yaqub—menyimpulkan bahwa orang-orang Ahli Kitab (Yahudi dan Nasrani) boleh masuk di masjid-masjid kaum Muslimin. Orang-orang Ahli Kitab juga dibolehkan melakukan sembahyang dengan cara mereka di hadapan orang-orang Islam dan di masjid-masjid kaum Muslimin, apabila hal itu bersifat spontanitas dan tidak dilakukan secara rutin. Ali Mustafa Yaqub, *Kerukunan Umat dalam Perspektif Al-Qur'an dan Hadis* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), h. 35-37.

35 Yaqub, *Kerukunan*, h. 39-41.

36 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. III, h. 286.

37 Sebagaimana dijelaskan pada bab sebelumnya bahwa semua kebenaran yang dikandung oleh kitab-kitab tersebut adalah sama. Perbedaan-perbedaan yang ada semata-mata pada keragaman budaya dan keragaman sejarah manusia. Setiap rasul harus menyampaikan wahyu yang dipercayakan Allah kepadanya sesuai dengan kondisi masyarakatnya. Lihat Ayoub, *Islam*, h. 115.

38 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. III, h. 289.

39 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. III, h. 285. Thabâthabâ'î menjelaskan, ibadah kepada Allah, tidak dinamakan ibadah selama tidak bersih keyakinannya dan selama hati sepi dari keyakinan-keyakinan dan pendapat-pendapat mengenai Allah memiliki anak yang merupakan ujung pangkal kemusyrikan dan ini pula yang dikemukakannya ketika menjelaskan QS. al-Baqarah [2]: 116. Lihat pada uraian berikutnya.

40 Menurut Nurcholish Madjid, sejarah khitan dapat dilacak dan dimulai oleh Ibrahim. Ibrahim diperintahkan untuk khitan sebagai simbol perjanjian akan banyaknya nabi yang lahir dari keturunannya melalui Ishaq. Ibrahim berkhitan ketika sudah memasuki usia yang sangat tua, yakni 80-an sampai 90-an tahun. Sejak saat itu, semua keturunan Ibrahim dikhitan karena merupakan ahli waris perjanjian dengan Tuhan, termasuk keturunan Isma'il. Karena itu, khitannya orang Arab bukan merupakan peniruan terhadap orang Yahudi, melainkan warisan sejak semula. Sebenarnya tidak jelas apa makna khitan. Menurut Nurcholish, mungkin saja Ibrahim menderita faimosis, kelainan di dalam kemaluannya sehingga ia sulit mempunyai anak. Yang jelas, setelah dikhitan, Ibrahim banyak memiliki anak dari istri selain Sarah, karena tidak lama setelah melahirkan Ishaq, Sarah meninggal dan Ibrahim menikah lagi dengan wanita lain, meskipun sejarah tidak banyak mengungkap. Melihat sejarah demikian, dalam khitan terdapat unsur kesehatan. Budhy Munawar-Rachman (peny.), *Ensiklopedi Nurcholish Madjid*, Vol. II (Bandung: Mizan, 2006), h. 949-950.

41 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. III, h. 285.

42 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. I, h. 254.

43 'Abdul Bâqi, *al-Mu'jam*, h. 739.

44 Hamim Ilyas menjelaskan bahwa ada lima ayat yang menjelaskan keselamatan Ahli Kitab, yaitu QS. al-Hadîd [57]: 27, QS. al-Mâ'idah [5]: 65 dan 69, QS. al-Baqarah [2]: 62 dan QS. Âli 'Imrân [3]: 199. Hamim Ilyas, *Dan Ahli Kitab pun Masuk Surga* (Yogyakarta: Safira Insania Press, 2005), h. 71. Bila disimak, dari lima keterangan tersebut, maka sebenarnya dapat dikelompokkan pada tiga kategori, (1) menunjuk langsung pada Yahudi dan Nasrani, (2) menggunakan istilah Ahli Kitab, dan (3) hanya merujuk pada pengikut Isa yang beriman. Dari tiga kategori itu, berarti keselamatan mereka ada yang menggunakan—meminjam bahasanya Hamim Ilyas—istilah untuk komunitas dan yang menyebut eksponennya. Apa yang akan dijelaskan di sini adalah yang menyangkut eksponennya saja.

45 Al-Qur'an meluruskan pandangan Yahudi tersebut, menurut Siddiqi sebagai petunjuk bahwa berkah Allah ditentukan oleh kelurusan tingkah laku manusia. Karena itu sejarah tidak dibentuk oleh kehendak Allah yang arbitrer. Sejarah bukanlah kehendak Tuhan yang transenden dan tiba-tiba menjadi suatu proses. Menurut al-Qur'an, sejarah terutama dibentuk oleh keputusan dan tindakan manusia. Siddiqi, *Konsep Qur'an*, hlm. 159.

46 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. I, hlm. 192-3.

47 *Ibid.*, Vol. VI, hlm. 66-7. Perbedaannya terletak pada urutan penyebutan. Dalam QS. al-Baqarah [2]: 62 kata *Nashârâ* mendahului kata *Shâbi'în* dan perbedaan lainnya pada segi bacaan dan atau i'rab pada kata *Shâbi'în*. Dalam surat sebelumnya, kata *Shâbi'în* dibaca *manshub* sedangkan dalam al-Ma'idah dibaca *marfû'*. Menurut Thabâthabâ'î, sekelompok ulama *nahw* melarang *'ataf* kepada *ismu inna* yaitu kata *alladzîna* yang dibaca *rafa'* sebelum predikatnya (*khabar*) lewat. Akan tetapi ayat ini menunjukkan sebaliknya. Perbedaan lainnya, dalam al-Baqarah ada ungkapan *bagi mereka ganjaran mereka di sisi Allah*. Ungkapan ini tidak disebutkan dalam QS. al-Ma'idah. Menurut Quraish Shihab, hal ini merupakan kebiasaan Al-Qur'an

BAB 3

dalam sekian banyak ayat seperti dalam QS. al-Ma'idah [5]: 3; *Diharamkan kepada kamu bangkai dan darah*… dan seterusnya. Pada ayat ini tidak dijelaskan bahwa yang dimaksud dengan *darah* adalah *darah yang mengalir*, karena QS. al-An'am [6]: 145 menegaskan bahwa darah yang haram adalah darah yang mengalir. M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an,* Vol. III (Jakarta: Lentera Hati, 2002), hlm. 144.

48 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*,, Vol. XIV, hlm. 358. Keputusan akhir tersebut juga ditegaskan Allah dalam QS. al-Sajdah [32]: 25; Sesungguhnya Tuhanmu Dialah yang memberikan keputusan di antara mereka pada Hari Kiamat tentang apa yang selalu mereka perselisihkan.

49 Secara redaksional, bunyi al-Hajj [21]: 17 mirip dengan bunyi QS. al-Ma'idah [5]: 69.. Bedanya, dalam ayat ini ditambah komponen *alladzîna asyrakû*. Hal ini kemungkinan untuk mencakup beberapa agama yang tidak dijelaskan al-Qur'an secara eksplisit.

50 Thabâthabâ'î menjelaskan bahwa Taurat dan Injil yang ada sekarang dan menjadi pegangan orang Yahudi dan Nasrani, sebagiannya masih merupakan firman Allah yang diturunkan kepada Musa dan Isa, meskipun sebagian yang lainnya sudah mengalami pengurangan dan perubahan. Taurat dan Injil yang berlaku pada masa Rasul adalah juga Taurat yang ada sekarang dan empat Injil. Menurutnya, al-Qur'an secara general membenarkan kandungan kitab Taurat dan Injil yang ada dan beredar tersebut. Itulah makna QS. al-Ma'idah [5]: 48. Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*,, Vol. III, hlm. 9. Di samping ayat tersebut yang dijadikan argumen masih adanya kebenaran dalam Taurat dan Injil yang beredar sampai sekarang adalah QS. al-Ma'idah [5]: 14 dan 43. *Ibid.*, hlm. 354.

51 *Ibid.*, Vol. XIV, hlm. 358-9.

52 Bahasa Ibrani adalah bahasa yang digunakan oleh Saul, Dawud, Yesaya, Yeremia, dan nabi-nabi lain. Bahasa Ibrani yang digunakan oleh Taurat Musa dan para nabi Yahudi hingga Perjanjian Lama adalah bahasa Ibrani Kuno. Xafier Leon Dufour,

Ensiklopedia Perjanjian Baru (Yogyakarta: Kanisius, 1990), hlm. 49 dan John Wijngaards, *Yesus Sang Pembebas*, terj. Widyamaryata (Yogyakarta: Kanisius, 1994), hlm. 73-9. Bahasa Ibrani merupakan rumpun bahasa Semit. Bahasa Semit pada umumnya dianggap sebagai anggota keluarga besar bahasa-bahasa Afro-Asia yang meliputi bahasa Mesir Kuno dan bahasa Berber serta Hausa Modern. Yang termasuk rumpun bahasa Semit adalah bahasa Akkadia (bahasa kuno Babilonia dan Asiria), bahasa Aram (bahasa Suryani), dan bahasa Arab. Salah satu ciri khas bahasa-bahasa tersebut adalah sistem mendapatkan akar suatu kata yang biasanya terdiri dari tiga konsonan. Akar-akar ini biasanya dipahami sebagai kata kerja yang kemudian membentuk kata kerja lain, kata benda, dan kata sifat. Kamal Salabi, *Mencari Asal-usul Kitab Suci*, terj. Dono Indarto (Bogor: Litera Antar Nusa, 1994), hlm. 3, 156-8 dan 204 dan Sayid Muzafaruddin Nadvi, *Sejarah Geografi Qur'an*, terj. Jum'an Basalim (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1985), hlm. 79-105.

53 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*,, Vol. III, hlm. 9. Menurut orang-orang Kristen, Taurat berarti undang-undang, syariat atau peraturan (hukum) yang dikumpulkan dari semua kitab, surat, kisah, dan wasiat dari nabi-nabi Bani Israel serta sejarah dari hakim-hakim dan raja-raja yang disusun semenjak Nabi Musa sampai zaman menjelang lahirnya Isa. Agus Hakim, *Perbandingan Agama* (Bandung: Diponegoro, 1982), hlm. 75. Taurat seperti inilah yang kemudian oleh orang-orang Kristen disebut dengan Perjanjian Lama.

54 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*,, Vol. III, hlm. 229.

55 *Ibid.*, Vol. XIV, hlm. 298.

56 *Ibid.*, Vol. V, hlm. 350.

57 QS. al-A'raf [7]: 159.

58 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*,, Vol. XIV, hlm. 358. Lihat juga dalam *al-Mîzân*, Vol. III, hlm. 355-6 mengenai kajian historis Taurat yang dilakukan Thabâthabâ'î.

59 *Ibid.*, Vol. III, hlm. 353-4.

60 Diadaptasikan dengan ALKITAB terbitan Lembaga Alkitab Indo-

nesia terbitan Jakarta tahun 1991. Meskipun demikian, terdapat perbedaan antara yang dipakai Thabâthabâ'î dengan ALKITAB tersebut. Thabâthabâ'î tidak menyebut Kitab Pengkhutbah dan Kidung Agung. Kemudian dalam ALKITAB disebut kitab Amtsal, sementara menurut Thabâthabâ'î Kitab Amtsal adalah bagian dari Kitab Sulaiman. Perbedaan ini terjadi juga di kalangan Katolik, Protestan dan Yahudi yang kitabnya sudah menjadi satu, yaitu Bibel. Kaum Protestan mengakui bahwa Perjanjian Lama memuat 39 kitab, terdiri dari tiga bagian, yaitu Taurat yang terdiri dari lima kitab, Kitab-kitab para nabi yang dibagi dua, yaitu kitab-kitab para nabi yang terdahulu yang terdiri dari delapan kitab dan kitab-kitab para nabi yang datang kemudian yang terdiri dari 14 kitab, dan surat-surat yang terbagi menjadi tiga bagian, yaitu (1) himpunan kitab-kitab besar: Zabur atau Mazmur, Amtsal Sulaiman, dan kitab Ayub, (2) Lima kitab yang lain: Rut, Nudub Jeremia, Syirul Atsar, al-Khatib, dan Ester, (3) Kitab-kitab: Daniel, Tawarekh I dan II, Ezra dan Nehemiya. Oleh Kaum Katolik Perjanjian Lama terdiri 42 kitab dibagi menjadi lima Kitab, yaitu Kitab Musa terdiri dari lima Kitab, Kitab Sejarah terdiri dari 16 kitab, Kitab Syair terdiri dari 6 kitab, Kitab para nabi terdiri dari 17 kitab, dan Kitab Pengajaran yang terdiri dari dua kitab. Sementara Yahudi sendiri membagi Kitab Perjanjian Lama menjadi tiga Kitab utama, yaitu (1) Kitab Taurat, terdiri dari Kejadian, Keluaran, Imamat, Bilangan, dan Ulangan, (2) Kitab Nabi-nabi, yang terdiri dari Kitab Yusak, Hakim-hakim, Samuel dan Raja-raja, Yesaya, Jeremia, Yahezkiel dan 12 nabi kecil mulai dari Hose sampai dengan Malekhi, dan (3) Surat-surat yang terdiri dari Mazmur, Ayub, Amtsal, Syirul Atsar, Rut, Nudub, al-Khatib, Ester, Daniel, Ezra, Nehemia, dan Tawarekh. Burhanuddin Daya, *Agama Yahudi* (Yogyakarta: Bagus Arafah, 1982), hlm. 120-1. Jumlah 39 inilah yang dianut secara resmi oleh Kristen. Sherman E. Johson, "Bible", *Barnes and Noble New American Encylopedia* Vol. III (AS: Grolier Incomporated, 1990), hlm. 370 dan Adolf Heuken SJ., *Ensiklopedi Gereja* Vol. III (Jakarta: Yayasan Cipta Loka Caraka, 1991), hlm. 370-1.

61 Perjanjian Lama sampai bentuknya seperti sekarang melewati

fase sejarah yang cukup panjang. Pada mulanya, Perjanjian Lama terbentuk dari budaya oral yang sudah mentradisi di kalangan masyarakat dan sudah berjalan secara alamiah tanpa sandaran atau metode untuk memeliharanya. Ia dihimpun beberapa waktu kemudian setelah orang-orang Yahudi mengalami *diaspora* dan pembuangan dari Babilonia. Heuken, *Ensiklopedi*, Vol. III. hlm. 370. Masa penulisannya menghabiskan waktu lebih dari sembilan abad, dimulai dari abad XI SM., yaitu ketika terbentuknya monarki Yahudi dan selesai pada abad I M. Nasib Perjanjian Lama sama seperti Taurat. Ia hilang ketika orang Yahudi mengalami masa pembuangan. Bersamaan dengan itu, bahasa Ibrani juga berhenti sebagai bahasa percakapan dan digantikan posisinya oleh bahasa Yunani. Wijngaard, *Yesus*, hlm. 86. Perjanjian Lama yang ada adalah dalam bahasa Yunani, dan inilah yang dikenal dengan *Septuaginta* atau *Septante* yang berarti 70 atau 72 orang yang dilambangkan dengan LXX. Menurut legenda, pengertian *Septante* bermula dari proyek penerjemahan Perjanjian Lama oleh 70 orang ahli bahasa dalam ruangan terpisah, namun ajaibnya mendapatkan hasil yang sama. George B Grose & Benjamin J. Hubbard (ed.), *Tiga Agama Satu Tuhan*, terj. Santi Indra Astuti (Bandung: Mizan, 1998), hlm. 143-4.

62 Tidak diketahui secara pasti mengapa Taurat diterjemahkan dengan Perjanjian (Lama) dan siapa yang menerjemahkan demikian. Terjemahan tersebut tidak tepat. Hal ini sebagaimana ditegaskan W.C. Smith dalam karyanya, *Kitab Suci Agama-agama*, terj. Dede Iswadi (Jakarta: TERAJU, 2005), hlm. 151-188. Meskipun demikian, tampaknya terjemahan tersebut merupakan bentuk pengakuan Yahudi dan Nasrani—sebagaimana banyak diungkapkan al-Qur'an—bahwa mereka pernah mengikat janji dengan Allah. Al-Qur'an menggunakan dua kata untuk kata perjanjian tersebut, yaitu *al-'Ahd* dan *al-Mitsaq*. Dalam bahasa Inggris, perjanjian tersebut diterjemahkan dengan *testament* dan *covenant* (yang berarti wasiat), sehingga sering pula disebut dengan *The Old Covenant* untuk Perjanjian Lama dan *The New Covenant* untuk Perjanjian Baru. Thomas D. Parker, "Covenant",

Donal W. Musser and Joseph L. Price (ed.), *A New Hand Book of Christian Theology* (Nashville: Abing and Press, 1992), hlm. 105-7.

63 *Bible* merupakan bahasa Yunani (*Greek*) yang diserap ke dalam beberapa bahasa dunia melalui bahasa Latin atau Prancis. *Bible* merupakan bentuk plural dari kata *biblion* atau *biblos* yang berarti buku. Dalam bentuk ini, kata *bible* (dengan b kecil) berarti juga perpustakaan atau koleksi buku. Makna lain dari *bible* adalah buku yang memiliki otoritas atau karya sastra yang unggul. Bila *bible* ditulis dengan B besar, maka berarti buku yang berisi catatan atau tulisan suci (*secret scripture*) dari agama-agama, sehingga sering juga disebut dengan *Holy Books* atau *Holy Writings*. Dalam makna ini, maka al-Qur'an dapat disebut sebagai *Bible* bagi kaum Muslimin. Akan tetapi ketika disebut The Bible, maka yang dimaksud adalah khusus (eksklusif), yaitu menunjuk pada buku *par exelence* yang diterima sebagai kitab suci Kristiani. Muhammad Jawed Zafar, *Christio-Islamic Theology* (India: Adam Publishers and Distributors, 1994), hlm. 1 dan Nahum M. Sarna, "Biblical Literature", Mircea Eliade (ed.), *Encyclopedia of Religion*, Vol. III (New York: Mac Millan Publishing Company, 1987), hlm. 152 serta Rahmatullâh al-Hindi, *Idhârul Haq* (Kairo: Maktabah ats-Tsaqafah ad-Diniyyah, 1986), hlm. 55.

64 Selain ayat ini dan QS. al-Ma'idah [5]: 41 serta QS. al-Baqarah [2]: 75, sebenarnya ada lagi ayat serupa, tapi QS al-Ma'idah [5]: 13 dan QS. Âli 'Imrân [3]: 78 tidak berada dalam rangkaian *alladzîna hâdu*, tapi dalam rangkaian Bani Isra'il dan Ahli Kitab.

65 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*,, Vol. IV, hlm. 371.

66 *Ibid*., hlm. 372-3. Sebagaimana akan dijelaskan kemudian, menarik untuk mencermati redaksi yang digunakan al-Qur'an ketika melakukan kritik terhadap orang Yahudi maupun Nasrani. Tampak bahwa al-Qur'an tidak melakukan generalisasi, bahwa kritik tersebut ditunjukkan kepada semua orang Yahudi maupun Nasrani. al-Qur'an, meminjam bahasa Ayoub, sering, dan lebih dari tidak, al-Qur'an menyebut, *sebagian dari mereka, sekelompok orang Yahudi dan Nasrani*. Ayoub, *Islam*, hlm. 128-129.

67 Nabi yang diharapkan muncul oleh bangsa Yahudi dinyatakan

BAB 3

dalam Ulangan 18: 15-19 dan Yahya, I: 25

68 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*,, Vol. I, hlm. 211-2.

69 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*,, Vol. I, hlm. 373.

70 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*,, Vol.V, hlm. 346.

71 *Ibid*., hlm. 347.

72 Thabâthabâ'î bukan saja tidak menjelaskan perbedaan redaksi ayat yang menginformasikan perilaku orang Yahudi mengenai *tahrîf*, tapi juga tidak memberi contoh-contohnya secara detail. Muhammad Abduh—sebagaimana dikutip Hamim Ilyas—menguraikan hal-hal tersebut. Hamim, *Dan Ahli Kitab*, hlm. 160-173. Hal yang sama dilakukan oleh Quraish Shihab. Ketika menjelaskan QS. al-Nisa'[4]: 46 Quraish menjelaskan bahwa terdapat beberapa bentuk yang dilakukan Yahudi untuk mengubah kitabnya. *Pertama*, mengubah satu kata dengan kata lainnya, misalnya mengubah kata rajam (melontari pezina sampai mati) dengan kata jilid. *Kedua,* memberikan penafsiran keliru terhadap ayat-ayat dengan penafsiran yang sesuai dengan hawa nafsu mereka, dan *ketiga* mereka datang kepada Rasul, menanyakan hal-hal tertentu, dan setelah mendengar jawaban beliau mereka keluar untuk memutarbalikkan dan menyampaikan secara salah apa yang telah mereka dengar itu. Adapun perbedaan redaksionalnya, menurut Quraish, pada QS. al-Ma'idah, perubahan yang mereka lakukan menyangkut hukum-hukum yang selama ini telah mantap dan telah benar-benar mereka ketahui, seperti hukum zina yang hendak mereka ubah dengan sekadar mempermalukan pelakunya atau perubahan itu dilakukan dengan mengubah ayat dari tempatnya semula dan menempatkannya pada tempat yang lain, sehingga ayat ini berdiri sendiri, tidak berkaitan dengan ayat yang lain, sehingga keberadaannya menjadi aneh, keluar dari konteks dan sulit dimengerti. Quraish, *al-Mishbâh*, Vol. II, hlm. 440-1 dan Vol. III, hlm. 92.

73 Lihat pada uraian sebelumnya mengenai pandangan keagamaan Yahudi pada uraian *al-Yahûd* dalam *al-Mîzân*,, Vol. X, hlm. 179.

74 QS. an-Nisâ'[4]: 153-155.

75 QS. al-Nisâ' [4]: 161. Orang Yahudi, dari dahulu sampai sekarang sangat dikenal sebagai masyarakat yang memiliki keahlian bisnis pembungaan uang. Dawam, *Ensiklopedi Al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 2002), hlm. 598.

76 QS. Âli 'Imrân [3]: 93.

77 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*,, Vol. V, hlm. 139 dan *al-Mîzân*,, Vol. VII, hlm. 377.

78 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*,, Vol. VII, hlm. 378.

79 *Ibid.*, hlm. 366-7.

80 *Ibid.*, Vol. V, hlm. 255.

81 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*,, Vol. XIX, hlm. 277. Dalam al-Qur'an, keledai lebih banyak digunakan untuk perumpamaan hal-hal yang negatif. Keledai dinyatakan al-Qur'an sebagai pemilik suara yang buruk (QS. Luqman [31]: 19). Hal ini untuk mengumpamakan orang yang lebih banyak bersuara, hanya untuk kepentingannya sendiri. Keledai juga dijadikan lambang kebodohan. Orang yang memiliki pengetahuan tapi tidak memanfaatkan pengetahuannya diibaratkan dengan *keledai yang mengangkut kitab-kitab* (QS. al-Jumu'ah [62]: 5). Meskipun ayat ini turun dalam konteks kecaman kepada orang Yahudi, tetapi ia mencakup juga umat Islam yang diamanati al-Qur'an, bila mereka tidak meraih petunjuknya dan tidak mengamalkan petunjuknya. Bahkan dapat dikatakan bahwa ayat tersebut turun untuk memperingatkan orang-orang Islam. M. Quraish Shihab, *Dia di Mana-mana "Tangan" Tuhan Dibalik Setiap Fenomena* (Jakarta: Lentera Hati, 2004), hlm. 269-270.

82 'Abdul Bâqi, *al-Mu'jam*, h. 704.

83 Istilah Kristen merupakan kata yang populer dipakai untuk menamakan agama atau ajaran yang dibawa oleh Isa dengan tanpa membedakan Katolik dan Protestan atau antara gereja Ortodoks dan gereja Barat. Istilah tersebut berasal dari bahasa Yunani, *Kristos* yang berarti "yang diurapi". Oleh pengikutnya, Isa sering dipanggil dengan *Crist*. Kristus itu sendiri merupakan salah satu gelar dan nama penghormatan bagi Isa. Gelar lainnya antara lain Juru Selamat, pengantara dan lainnya. C.J. Bleeker,

Pertemuan Agama-agama di Dunia, terj. Barus Siregar (Bandung: Vorkink-Van, t.th.), h. 64.

84 Dalam al-Qur'an kata *al-Masîh* memang disebutkan 11 kali kata yang semuanya menunjuk pada Isa. Namun, al-Qur'an tidak menjelaskan apa yang dimaksud dari kata tersebut, apakah maknanya sama dengan bahasa Ibrani atau berbeda. Komaruddin Hidayat, "Isa al-Masih Sang Penebar Kasih", Komaruddin Hidayat & Ahmad Gaus AF. (ed.), *Passing Over Melintasi Batas Agama* (Jakarta: Paramadina, 1998), h. 378-9. Dalam bahasa Ibrani ada istilah *Messiah* yang berarti Kristus. Kata tersebut digunakan untuk seorang Juru Selamat atau Raja yang dinanti-nantikan. Hal ini berkaitan dengan sejarah Kristen awal yang selalu dalam penindasan penguasa. Jadi, Kristus atau Messiah adalah semacam Mahdiisme dalam Islam atau Ratu Adil dalam masyarakat Jawa yang diharapkan kedatangannya untuk menyelamatkan manusia. Sementara, menurut Thabâthabâ'î, maksud kata *al-masîh* adalah *al-mamsûh*. Menurutnya ada beberapa faktor, mengapa Isa dinamakan *al-Masîh*, yaitu karena ia (a) mengusap dengan tangan kanan untuk memberi berkah, (b) karena ia memberi penyucian dari dosa, (c) mengurapi dengan minyak zaitun, (d) karena Jibril mengusap dengan sayapnya, ia lahir agar ia terjaga dari setan, (e) karena ia mengusap kepala-kepala anak yatim, (f) karena ia mengusap mata orang buta, kemudian ia sembuh dan dapat melihat, dan (g) ia mengusap orang yang berpenyakit kusta, kemudian ia sembuh. Akan tetapi kemungkinan interpretasi yang dekat atas kata tersebut adalah kabar gembira dari Jibril kepada Maryam akan kehadiran Isa sebagaimana diceritakan dalam firman Allah, "Sesungguhnya Allah menggembirakan kamu (dengan kelahiran seorang putra yang diciptakan) dengan kalimat (yang datang) daripada-Nya, namanya al-masih Isa Putra Maryam" (QS. Âli 'Imrân [3]: 45). Menurut Thabâthabâ'î, kata *al-Masîh* merupakan kata yang di-Arabkan dari *Masyih* yang terdapat dalam Perjanjian Lama dan Baru. Akan tetapi dari berbagai faktor tersebut, menurutnya yang tidak melenceng jauh dari makna *al-Masîh* adalah karena ia memberkati dengan minyak sebagaimana dikuatkan

oleh firman Allah dalam QS. Maryam [19]: 30-31; "Berkata Isa: Sesungguhnya aku ini hamba Allah. Dia memberiku Al-Kitab (Injil) dan Dia menjadikan aku seorang nabi dan Dia menjadikan aku seorang yang diberkati di mana saja aku berada". Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. III, h. 224-5.

85 Kata Isa berasal dari *Yasyu'* yang berarti orang yang ikhlas dan juga yang menyelamatkan. Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. III, h. 225.

86 QS. al-Mâ'idah [5]: 14.

87 QS. al-Mâ'idah [5]: 82.

88 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. V, h. 246 dan *al-Mîzân*, Vol. VI, h. 66.

89 Menurut Thabâthabâ'î, klaim terhadap Ibrahim yang terjadi antara Yahudi-Nasrani dan Muhammad sebenarnya merupakan imbas dari pertentangan antara Yahudi dan Nasrani mengenai kedudukan Ibrahim dalam hubungannya dengan mereka masing-masing. Menurutnya, diketahui bahwa klaim dan pertentangan itu sudah berlaku antara Yahudi dan Nasrani dalam hampir setiap persoalan. *Ibid.*, Vol. III, h. 290. Lihat uraian pada bab sebelumnya. Haekal menjelaskan bahwa keikutsertaan orang-orang Nasrani untuk tidak rela kepada Muhammad dan sahabatnya, dalam persoalan perpindahan kiblat, karena mereka tidak ingin diganggu lagi oleh Yahudi. Di samping itu juga agar mereka bebas dari intrik-intrik kabilah Arab. Muhammad Husein Haikal, *Sejarah Hidup Muhammad*, terj. Ali Audah (Bandung: Litera Antar Nusa, 2006), h. 223.

90 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. V, h. 246. Sejarah mencatat adanya perang Salib antara Islam dan Kristen. Sejarah juga mencatat bahwa perang tersebut sebenarnya sebagai jalan mencari solusi pertentangan yang terjadi dalam tubuh umat Kristen. Dalam solusi itu ditemukan bahwa caranya adalah dengan "menciptakan musuh bersama", yaitu Islam. Sebagaimana diketahui bahwa sejak Konsili kedelapan pada tahun 869-870 M, gereja terpecah menjadi Gereja Barat yang berpusat di Roma dan Gereja Timur yang berpusat di Konstantinopel. Konsili inilah yang merupakan konsili awal setelah konsili ketujuh yang merupakan konsili eku-

menis terakhir. Pertentangan bermula dari perdebatan mengenai asal-usul Ruhul Kudus yang kemudian melebar menjadi perebutan kekuasaan gereja. Achmad Mubarok, *Perbandingan Agama Islam dan Kristen Studi tentang Sakramen Gereja* (Bandung: Pustaka, 1986), h. 12-3.

91 'Abdul Bâqi, *al-Mu'jam*, h. 688.

92 QS. Âli 'Imrân [3]: 4. Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. III, h. 354.

93 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. III, h. 9-10.

94 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. III, h. 9.

95 Sebagaimana diketahui dari sejarah bahwa agama Nasrani lahir di tengah-tengah bangsa dan agama Yahudi. I.H. Enklaar, *Sejarah Gereja Ringkas* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1966), h. 176. Bahkan bangsa dan agama Yahudi dapat disebut sebagai "ibu kandung" agama Nasrani. Isa atau Yesus sendiri lahir sebagai Yahudi (*born a jew*). Dalam bahasa yang hampir sama dengan ungkapan Thabâthabâ'î dan juga al-Qur'an, bahwa Injil memuat beberapa ketentuan yang tidak dinasakh dari Taurat, orang-orang Kristen tidak sepenuhnya mengikuti kandungan ajaran Taurat. Hal inilah yang menjadikan hubungan Nasrani dengan Yahudi memperlihatkan dua corak, *continuity* dan *discontinuity*. *Continuity* karena Isa adalah putra Yahudi yang diproklamirkan atau dijanjikan akan membebaskan bangsa Yahudi dari berbagai penindasan dan pembunuhan. Mungkin karena itulah, dalam al-Qur'an, Musa dan Isa, Taurat dan Injil serta Yahudi dan Nasrani hampir selalu disebutkan bersamaan dalam al-Qur'an. Sementara pada sisi lain dikatakan *discontinuity*, karena banyak dari ajaran terutama hukum dan ketuhanan tidak sejalan lagi dengan Taurat. E.W.B. "Christianity", *The New Encyclopedia Britanica*, Vol. IV (Chicago: University of Chicago, 1979), h. 466. Misalnya mengenai Trinitas yang tidak terdapat dalam Taurat atau Perjanjian Lama. Hubungan yang kedua inilah yang menjadikan agama Nasrani menjadi agama yang terpisah dari Yahudi. Zafar, *Christio*, h. 45. Mengenai keterpisahan ini sebenarnya sudah terjadi sejak awal, yang memisahkan orang-orang Kristen atau Nasrani terpecah menjadi dua kelompok. Kelompok pertama adalah mereka

yang ingin tetap dalam lingkungan Yahudi dengan segala hukum dan adat istiadat Yahudi sambil mengakui misi Isa dan kedua kelompok yang menghendaki keluar dari tradisi Yahudi. Kelompok kedua ini dipimpin oleh Paulus dan kelompok inilah yang akhirnya menentukan sejarah panjang agama Nasrani ke depan. Abdullah Yusuf Ali, *Qur'an Terjemahan dan Tafsirnya*, terj. Ali Audah (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993), h. 284.

96 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. III, h. 229 dan Vol. VIII, h. 285.

97 QS. at-Taubah [9]: 111. Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. IX, h. 410

98 *Ibid.*, Vol. V, h. 355. Orang Nasrani yang tidak mengamalkan hukum Allah yang terdapat dalam Taurat disebut *fasiq.* Sebagaimana dikemukakan pada *foot note* sebelumnya mengenai *continuity* dan *discontinuity*, Thabâthabâ'î juga menjelaskan hal yang sama. Menurutnya, ketika orang Nasrani mengganti tauhid dengan trinitas dan lebih memilih sumber dari Paulus, maka pada saat itulah agama Isa berdiri sendiri menjadi agama yang terpisah dari Yahudi. Dengan penggantian ini, maka Nasrani telah keluar dari tauhid dan syariat Taurat.

99 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. III, h. 10.

100 *Ibid.*, h. 228.

101 Disesuaikan dengan ALKITAB Perjanjian Baru halaman 237. Thabâthabâ'î menjelaskan kutipan tersebut dalam *foot note* dan hanya sampai ayat 8. Lebih jelasnya saya kutipkan teks Arabnya:

إنى أتعجب أنكم تنقلون هكذا سريعا عن الذى دعاكم بنعمة المسيح إلى إنجيل أخر ليس هو أخر غير أنه يوجد قوم يزعجونكم ويريدون أن يحولوه أى يغيروه

Ibid., h. 354. Akan lebih jelas lagi bila ayat tersebut dikutip lengkap sampai ayat 10; Tetapi sekalipun kami atau seorang malaikat dari surga yang memberitakan kepada kamu suatu Injil yang berbeda dengan Injil yang telah kami beritakan kepadamu, terkutuklah dia. Seperti yang telah kami katakan dahulu, sekarang kukatakan sekali lagi; jikalau ada orang yang memberitakan kepadamu suatu Injil, yang berbeda dengan apa yang telah kamu terima, terkutuklah dia. Jadi bagaimana sekarang: adakah kucari kesukaan

manusia atau kesukaan Allah? Adakah kucoba berkenan kepada manusia? Sekiranya aku masih mau mencoba berkenan kepada manusia, maka aku bukanlah hamba Kristen.

102 Johson, "Bible" dalam *Bernes and Noble*, Vol. III, h. 370.

103 Klaus Koch, *Kitab Yang Agung*, terj. S.M. Siahaan (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1993), h. 85-6 dan Heuken, *Ensiklopedi*, Vol. III, h. 370.

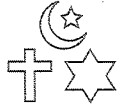
104 Sarna, "Biblical Literatur", Eliade (ed.), *The Encyclopedia*, h. 189. Menurut Tom Yakob, tiga Injil memiliki kesamaan, karena diterjemahkan dari sumber Injil yang sama dan ada saling ketergantungan di antara ketiganya. Tom Yakob SJ, *Siapa Yesus Kristus Menurut Perjanjian Baru* (Yogyakarta: Kanisius, 1993), h. 87.

105 Terjadi perdebatan mengenai tahun ditulisnya Injil Matius ini. Menurut pendapat yang popular—dan ini berbeda dengan Thabâthabâ'î—Injil ini ditulis setelah hancurnya Yerusalem dan setelah Injil Markus, yaitu sekitar tahun 70 M.

106 Mutawallî Yûsuf Syalabî, *Adlwâ' 'alal Masîhiyyah* (Kuwait: Dar al-Kuwaitiyah, 1968), h. 40.

107 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. III, h. 358. Matius adalah salah seorang murid Isa yang berjumlah 12 orang yang dikenal dengan *hawariyyîn*. Sebelum bertemu Isa, profesinya adalah pemungut pajak di Palestina. Ia menghabiskan hidupnya di tengah-tengah masyarakat Yahudi, sehingga ia pun menulis Injilnya dalam bahasa Ibrani atau Syria (di mana ia pernah tinggal). Sebagai murid langsung dari Isa, Injilnya lebih menampakkan corak sebagai kelanjutan Perjanjian Lama, meskipun tidak sepenuhnya. Karena itu Injil ini sering pula disebut sebagai Injil yang paling Yahudi. Karel A. Steenbrink, *Perkembangan Teologi dalam Dunia Kristen* (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1987), h. 138. Injil Ini merupakan Injil kelompok Yahudi-Kristen yang mulai memutuskan hubungannya dengan Yahudi. D. Guthire BD. et.al (ed.), *Tafsiran Alkitab Masa Kini*, terj. Harun Hadiwijono dkk. (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1982), h. 63. Injil ini ditulis sebagai respons atas permintaan orang Yahudi yang beriman kepada Isa atau ditulis dalam rangka menjawab permohonan para rasul. Syalabî, *Adlwâ'*, h. 40.

108 Matius, 26: 56-64.

109 Dalam al-Qur'an, istilah *hawariyyûn* disebut sebanyak empat kali dalam empat surat dan tiga ayat, yaitu QS. Âli 'Imrân [3]: 52, QS. al-Mâ'idah [5]: 111-112, dan QS. ash-Shâf [61]: 14. Semuanya disebutkan dalam bentuk plural. Makna asal dari *hawara* adalah sahabat karib yang berjuang dan mengabdi dengan murni dan ikhlas dalam mempertahankan dan menyebarkan kebenaran. Nama ini kemudian khusus dialamatkan kepada sahabat dan murid-murid Isa yang jumlahnya 12 orang. Makna asal tersebut sesuai dengan komitmen yang ditunjukkan oleh sahabat dan murid-murid Isa sebagaimana disebutkan dalam beberapa ayat tersebut. QS. Âli 'Imrân [3]: 52, para *hawari* menegaskan bahwa: "Kamilah penolong-penolong (agama) Allah, kami beriman kepada Allah, dan saksikanlah bahwa sesungguhnya kami adalah orang-orang yang berserah diri". Hal yang sama dikemukakan dalam QS. al-Mâ'idah [5]: 111. Mereka menyatakan; "Kami telah beriman dan saksikanlah (wahai rasul) bahwa sesungguhnya kami adalah orang-orang yang patuh (kepada seruanmu)". Pernyataan *hawariyyûn* yang senada juga dikemukakan dalam QS. ash-Shâff [61]: 14 bahwa; "kamilah penolong-penolong agama Allah". Meskipun mereka Muslim, tetapi tidak menghilangkan mereka untuk terus melakukan refleksi kritis, sehingga apa yang dahulu pernah dilakukan Ibrahim, yakni permohonannya kepada Allah untuk memperlihatkan bukti kekuasaan-Nya (QS. al-Baqarah [2]: 260) diulang oleh kaum *hawari* sebagaimana diungkap dalam QS. al-Mâ'idah [5]: 112. Dalam ayat ini mereka menegaskan bahwa Isa adalah putra Maryam, bukan tuhan, anak Tuhan atau salah satu dari oknum tuhan. Menurut Injil Matius, sebagaimana dikutip oleh Agus Hakim dan Ahmad Syalabi, nama dari 12 murid tersebut adalah Simon (Zebedeus), Yahya (saudara Ya'qub), Pilipus, Bartholomeus, Thomas, Matius, Ya'qub bin Alpinus, Tadius, Simon (orang Kanani/Zelot), dan Yudas Iskariot. Hakim, *Perbandingan*, h. 101, Abû Zahrah, *Muhâdharât al-Nasrâniyyah* (Kairo: Dâr al Fikr al 'Araby, t.th.), h. 70 dan Ahmad Syalabi, *Perbandingan*

Agama Bahagian Agama Nasrani, terj. Fuad Mohd. Fachruddin (Jakarta: Kalam Mulia, 1993), h. 105.

110 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. III, h. 358. Markus adalah anak dari Maria (Kis. 12: 15), seorang Yahudi yang ketika Isa lahir bertempat tinggal di Yerusalem dan merupakan kemenakan dari Barnaba. Dalam rangka ikut serta menyebarkan firman Tuhan, Markus sering mengikuti perjalanan misi pamannya dan Paulus ke Antiokia (Kis. 12: 25), sekarang bagian dari Turki. Bersama pamannya ia juga melakukan misi ke Cyprus untuk selanjutnya ke Afrika Utara dan pada pertengahan abad 1 M ia sampai ke Mesir. Mesir merupakan tempat tinggalnya yang terakhir, sebab di sanalah ia meninggal terbunuh oleh komplotan penganut agama berhala. Selama di Mesir ia sering berkunjung ke Roma dan berteman dengan Petrus. Ia bahkan menjadi juru bicara Petrus dan sebagai kolektor khutbahnya (1 Ptr. 15: 13). Di Roma itulah ia menulis Injilnya atas permintaan jemaat Roma. Dengan demikian ia menulis Injil untuk komunitas non-Yahudi. Guthire, *Tafsiran*, h. 128, I. Suharyo Pr., *Membaca Kitab Suci Mengenal Tulisan Perjanjian Baru* (Yogyakarta: Kanisius, 1995), h. 22, Shalabi, *Adlwâ'*, h. 43, dan Abû Zahrah, *Muhâdlarât*, h. 47. Injil Markus ditulis antara tahun 55-60 M dalam bahasa Yunani.

111 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. III, h. 358.

112 *Ibid.*, h. 359. Thabâthabâ'î tidak menjelaskan tahun berapa dan di mana Injil Lukas ditulis. Menurut satu sumber, Injil ini ditulis sekitar tahun 80-90 M, yaitu sekitar satu dasawarsa setelah hancurnya Yerusalem. Sebagaimana Thabâthabâ'î, tidak ditemukan catatan mengenai tempat dan untuk siapa Injil ini ditulis. Berbeda dengan Thabâthabâ'î, sumber lain menyebutkan bahwa Injil ini ditulis ketika Paulus masih hidup dalam tahanan dan ditulis dalam bahasa Yunani. Hakim, *Perbandingan*, h. 96.

113 *Ibid.*, Vol. III, h. 358.

114 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. III, h. 359. Dalam bahasa agama Kristen, salah satu sumber Kristologi adalah surat-surat (risalah) Paulus yang jumlahnya ada 23 surat. Surat Paulus adalah kitab pengajaran atau pelajaran yang isinya berupa pelajaran yang

berfungsi menjelaskan ajaran-ajaran agama. Surat ini dipisahkan dari empat Injil karena sifatnya yang berbeda. Waryono Abdul Ghafur, *Kristologi Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), h. 93.

115 Guthire, *Kitab,* h. 131.

116 Koch, *Kitab*, h. 130.

117 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. III, h. 359.

118 Guthire, *Tafsiran*, 269.

119 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol III, h. 360.

120 Pasangan *lâhût* adalah *nasût*. *Lahût* dan *nasût* adalah ide yang berasal dari filsafat Neoplatonism yang menyatakan bahwa Tuhan memiliki dua *natur*, ketuhanan (*lâhût*) dan kemanusiaan (*nasût*). Dalam diri manusia terdapat unsur ketuhanan dan dalam diri tuhan terdapat unsur kemanusiaan. Dua *natur* itu sangat mungkin bersatu sehingga lahirlah paham bahwa Isa sebagai Tuhan. Dalam Islam, kedua istilah ini diperkenalkan oleh al-Hallâj (858-922 M), seorang sufi martir yang mati di tiang gantungan. Ia merupakan salah seorang tokoh sufi *heterodoks* yang banyak dipengaruhi oleh ide-ide neoplatonism. Bagi al-Hallâj, manusia dapat bersatu dengan Tuhan, sehingga tidak ada jarak antara keduanya melalui *hulûl*. Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1990), h. 87-91.

121 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. III, h. 259-260.

122 *Ibid.*, h. 360.

123 Koch, *Kitab*, h. 131.

124 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. III, h. 360.

125 *Ibid.*, h. 323.

126 QS. Maryam [19]: 30.

127 QS. Âli 'Imrân [3]: 49.

128 QS. al-Ahzâb [33]: 7.

129 QS. Âli 'Imrân [3]: 45.

130 QS. al-Nisâ' [4]: 171.

131 QS. al-Ahzâb [33]: 7.

132 QS. al-Nisâ' [4]: 159 dan al-Mâ'idah [5]: 117.

133 QS. al-Shâff [61]: 6.

134 QS. Âli 'Imrân [3]: 45.

135 QS. Âli 'Imrân [3]: 23.

136 QS. al-An'âm [6]: 85 dan 87.

137 QS. Maryam [19]: 19 dan 33.

138 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. III, h. 324.

140 QS. al-Taubah [9]: 30.

140 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. VI, h. 241.

141 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. VI h. 329. Paham mengenai Tuhan merupakan sesuatu yang sering menjadi ajang perdebatan, bukan hanya secara eksternal, tetapi juga dalam intern agama itu sendiri. Teologi Kristen membagi pengetahuan manusia tentang Tuhan menjadi empat macam: (1) Kepercayaan akan adanya satu atau lebih kekuatan adikodrati. Penganutnya adalah orang-orang yang percaya terhadap satu atau lebih dewa (politeisme), apa pun jenisnya, berapa pun jumlahnya. Kepercayaan ini menentang ateisme. (2) Keyakinan bahwa hanya ada satu Tuhan saja, baik ia berkepribadian ataupun tidak (personal atau impersonal), terlibat dalam dunia manusia atau tidak. Panteisme dan panenteisme termasuk dalam kategori ini. (3) Kepercayaan bahwa hanya ada satu Tuhan saja yang berkepribadian (personal) dan keberadaan-Nya terwujud hanya dalam satu oknum (zat) saja. (4) Umat Kristen menggolongkan agamanya sebagai Monoteis Trinitarian, yaitu kepercayaan bahwa Tuhan itu Esa dan Tritunggal. Purwanto Abd Al-Ghaffar, *Tuhan yang Menentramkan Bukan Tuhan yang Menggelisahkan; Studi Banding Tauhid dan Trinitas* (Jakarta: Serambi, 2006), h. 132-133.

142 QS. al-Anbiyâ' [21]: 26.

143 Perbedaan ini sudah tampak dalam Injil dan lebih jelas lagi dalam beberapa Konsili yang mereka adakan. Dalam Konsili I di Nicea misalnya, diputuskan bahwa *Jesus is Son of God, begotten non made and same substance as the father*. Sementara pada konsili kedua rumusan syahadat agama Nasrani adalah *una subtantia tress personae (satu substansi dalam tiga pribadi)* dan seterusnya. Mengenai Konsili dapat dibaca dalam Heuken, *Ensiklopedi*, Vol. III, h. 10-11, Brian E. Daley S.J. "Christian Councils", Eliade (ed.), *The Encyclopedia*, Vol. VI, h. 126, dan Syalabi, *Perbandingan*, h. 89-90.

144 Terdapat sedikit perbedaan antara ayat yang dikutip oleh Thabâthabâ'î dengan Alkitab. Di samping ayat tersebut, Thabâthabâ'î juga mengutip beberapa ayat lain, seperti Mat. 6, Luk. 6, Yoh. 20 dan lain-lain yang semuanya menunjukkan keilahian Isa. Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. III, h. 327.
145 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. VI, h. 70.
146 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. III, h. 323.
147 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. III, h. 334.
148 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. III, h. 352.
150 Muhammad Galib M. *Ahl Al-Kitab Makna dan Cakupannya* (Jakarta: Paramadina, 1998), h. 22-5.
150 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. III, h. 143.
151 *Ibid.*, h. 439.
152 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. III, h. 440.
153 *Ibid.*, Vol. IV, h. 91.
154 *Ibid.*, h. 431.
155 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. VI, h. 431.
156 Thabâthabâ'î menjelaskan dan membedakan antara Taurat dan Injil sebagaimana yang diterima oleh Musa dan Isa dengan Taurat dan Injil yang sudah mengalami perubahan. Hal ini ia kemukakan ketika menjelaskan ayat yang memuat kata jadian *qâma* seperti *aqâmu* dan *tuqîmu* yang dirangkai dengan Taurat dan Injil. Hal ini berbeda ketika Taurat dan Injil tidak dirangkai dengan kata *qâma*. Dalam al-Qur'an, terdapat dua ayat yang memuat rangkaian kata tersebut yaitu dalam QS. al-Mâ'idah [5]: 66 dan 68. Orang yang konsisten inilah yang pada ayat lain, QS. Âli 'Imrân [3]: 113 sebagai *ummah qâ'imah*. Azharuddin Sahil, *Indeks Al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1994), h. 230.
157 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. VI, h. 38.
158 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. VI, h. 39.
159 *Ibid.* , h. 65.
160 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. XIX, h. 179.
161 QS. Âli 'Imrân [3]: 199.
162 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. XIX, h. 38.
163 QS. al-Ankabût [29]: 46 dan QS. al-Baqarah [2]: 145.

164 QS. Âli 'Imrân [3]: 110, QS. al-Hadîd [57]: 26 dan QS. alMâ'idah [5]: 59.
165 QS. al-Mâ'idah [5]: 64 dan 68.
166 QS. Âli 'Imrân [3]: 72.
167 QS. al-Ankabût [29]: 47.
168 QS. al-Nisâ' [4]: 171 dan QS. al-Mâ'idah [5]: 77.
169. QS. al-Nisâ' [4]: 171.
170. Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. XVI, hlm. 143.
171 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. II, hlm. 348.
172 QS. al-Baqarah [2]: 256.
173 QS. al-Baqarah [2]: 257.
174 al-Ishfahânî, *al-Mufradât*, hlm. 364-5.
175 QS. al-Mujâdilah [58]: 22 dan at-Taubah [9]: 63.
176 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. VI, hlm. 76.
177 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. Vol. V, hlm. 151.
178 *Ibid.*, Vol. VI, hlm. 76.
179 al-Ishfahânî, *al-Mufradât*, hlm . 88.
180 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. hlm. 56.
181 QS. al-Baqarah [2]: 146 dan QS. Âli 'Imrân [3]: 187. Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. I, hlm. 261 dan Vol II, hlm. 322.
182 al-Ishfahânî, *al-Mufradât*, hlm. 315.
183 Toshihiko Izutsu, *Konsep-konsep Etika Religius dalam Qur'an*, terj. Agus Fahri Husen dkk. (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1993), hlm. 197.
184 Harifuddin Cawidu, *Konsep Kufur dalam Al-Qur'an* (Jakarta: Bulan Bintang, 1991), hlm. 61.
185 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. XVI, hlm. 142 dan 144.
186 *Ibid.*, Vol. I, hlm. 324.
187 QS. al-Baqarah [2]: 109.
188 M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 359.
189 Al-Ishfahânî membagi *zhâlim* menjadi tiga, yaitu a) zalimnya manusia kepada Allah dan sebesar-besarnya *zhâlim* jenis ini adalah kufur, *syirik* dan *nifaq*, b) zalimnya manusia dengan manusia lainnnya, dan c) zalimnya manusia terhadap dirinya sendiri. al-Ishfahânî, *al-Mufradât*, hlm. 216.

190 QS. al-Anbiyâ‘ [21]: 74.
191 QS. al-Nûr [24]: 4.
192 QS. al-Naml [27]: 12.
193 QS. al-Hasyr [59]: 5.
194 QS. al-Kahf [18]: 50.
195 QS. al-Hujurât [49]: 12.
196 QS. al-Baqarah [2]: 197.
197 QS. al-Taubah [9]: 53, 67, 80, 84, dan 96.
198 QS. al-Baqarah [2]: 59.
199 Waryono Abdul Ghafur, *Strategi Qur'ani Mengenali Diri Sendiri dan Meraih Kebahagiaan Hidup* (Yogyakarta: Belukar, 2004), hlm. 168-9.
200 QS. al-Taubah [9]: 29.Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. IX, hlm. 245.
201 *Ibid.*, Vol. III, hlm. 143.
202 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. II, hlm. 206.
203 al-Ishfahânî, *al-Mufradât*, hlm. 360 dan Cawidu, *Konsep Kufr*, hlm. 136. Lihat juga uraian pada bab II.
204 *Ibid.*, hlm. 502.
205 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. V, hlm. 347.
206 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. V, hlm. 433-4.
207 QS. al-Baqarah [2]: 84-5.
208 QS. al-Mumtahanah [60]: 4.
209 QS. al-Ankabût [29]: 25.Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. I, hlm. 55-6.
210 *Ibid.*, Vol. III, hlm. 294.
211 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. V, hlm. 105.
212 *Ibid.*, Vol. I, hlm. 206-7.
213 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. I, h. 207.
214 Quraish, *al-Mishbâh*, Vol. I, h. 443.
215 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. II, h. 208-9 dan Vol. V, h. 209.
216 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. V, h. 209.
217 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. V, h. 209.
218 *Ibid.*, Vol. V, h. 210.
219 Thabâthabâ'î, *al-Mîzân*, Vol. V, h. 212.

Penutup

Sepanjang sejarah kemanusiaan, agama akan terus menjadi isu sensitif antarumat manusia, baik antarumat beragama maupun intraumat beragama. Hal ini karena agama merupakan *ultimite concern* manusia. Konflik berlatar agama atau paham keagamaan, meski bukan satu-satunya faktor, telah melahirkan tragedi kemanusiaan yang membekas sangat panjang dan lama. Di antara konflik yang fenomenal yang berlatar agama adalah yang terjadi antara tiga "Agama Samawi"; Yahudi, Kristen, dan Islam yang *nota bene* para pembawa dan penyiarnya adalah anak keturunan biologis Ibrahim, *Abû al-Anbiyâ'* (Bapak Para Nabi).[1] Perang Salib antara Kristen dan Muslim[2] merupakan catatan buruk dalam sejarah agama dalam pentas sejarah hubungan antaragama. Bahkan, sampai kini umat beragama masih dirundung pilu dan nestapa bercampur ironi karena masih terjadinya tragedi dan konflik agama di

1 Konflik antara tiga agama tersebut, dengan sangat baik diuraikan oleh Karen Armstrong dalam *Berperang Demi Tuhan: Fundamentalisme dalam Islam, Kristen dan Yahudi*, terj. Satrio Wahono, Muhammad Helmi dan Abdullah Ali (Jakarta: Serambi dan Mizan, 2004) dan *Jerusalem Satu Kota Tiga Iman*, terj. A. Asnawi dan Koes Adiwidjajanto (Surabaya: Risalah Gusti, 2004).

2 Dengan sangat baik, Karen Armstrong memotret dan menjelaskan fenomena tersebut dalam karyanya yang sudah diterjemah ke dalam bahasa Indonesia, *Perang Suci: Dari Perang Salib Hingga Perang Teluk*, terj. Hikmat Darmawan (Jakarta: Serambi, 2003). Sebagai pelengkap bacaan tentang Perang Salib, baik juga baca karya Carole Hillenbrand, *Perang Salib Sudut Pandang Islam*, terj. Heryadi (Jakarta: Serambi, 2005).

bumi Palestina atau tepatnya di Jerusalem[3], tempat Ibrahim dikuburkan dan terdapat masjid bersejarah, yaitu Masjidil Aqsa. Menariknya, konflik tiga atau dua agama tersebut menyebar di hampir seluruh belahan bumi, termasuk di Indonesia modern yang sebenarnya bumi Nusantara ini bukan bumi asal agama tersebut.

Konflik dalam satu agama juga tidak kalah seru dan menimbulkan banyak korban, dari korban diskriminasi sampai teralienasi secara sosial, politik dan ekonomi dan tentu saja ujungnya adalah kekerasan yang berujung perusakan dan kematian. Konflik antara Katolik dan Protestan dalam Kristen, antara Syi'ah dengan Sunni dalam Islam, antara minoritas Islam dengan mayoritas Islam, seperti dengan Ahmadiyah, antara Islam Puritan dengan Islam Moderat,[4] dan beberapa lainnya adalah beberapa yang dapat disebutkan meski seharusnya memberikan rasa malu. Mengapa? karena semuanya mengatasnamakan Tuhan Yang Maha Suci.[5] Ini belum termasuk yang terjadi akhir-akhir ini pasca perang Irak dan terjadinya *Arab Springs* yang memunculkan ISIS (*Islamic State of Iraq and Syria*).

Situasi ini tentu tidak dapat dibiarkan dan tidak ada usaha untuk menghentikan. Karena konflik dan

---

3 Menurut Nurcholish Madjid, Yerusalem disebut juga dengan *Dâr al-Salâm* yang artinya, Kota Perdamaian. Hal ini paralel denga Makkah yang disebut sebagai *al-Balad al-Amin*, negeri yang sangat aman. Nurcholish Madjid, *Perjalanan Religius 'Umrah & Haji* (Jakarta: Paramadina, 1997), h. 51. Untuk mengetahui lebih jauh sejarah Jerusalem dapat baca karya Simon Sebag Montefiore, *Jerusalem The Biography*, terj. Yanto Musthofa (Jakarta: Alfabet, 2012).

4 Khaled Abou El Fadl dengan sangat baik menjelaskan konflik antara Islam Puritan dan Islam Moderat dalam karyanya *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, terj. Helmi Mustofa (Jakarta: Serambi, 2006).

5 Lebih jauh baca karya Fadl yang lain, *Atas Nama Tuhan*, terj. R. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: Serambi, 2004).

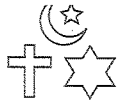
peperangan yang mengatasnamakan agama atau Tuhan tidak kalah berat akibatnya dibandingkan konflik sosial-politik antarnegara. Konflik dan peperangan berakibat pada hancurnya peradaban dan hilangnya penghargaan pada kemanusiaan di mana asal tujuan agama hadir dan diajarkan kepada manusia. Ketika agama menyimpang, menjadi belenggu manusia dan kehilangan misi profetisnya, maka pada saat itu pula agama mengalami penumpulan dan stagnasi. Maka, untuk menghidupkan kembali cita pembebasan dan misi profetisnya, agama harus dikembalikan lagi pada semangat awal kelahirannya. Untuk sampai pada simpul tersebut, setiap pemeluk agama perlu diajak untuk memahami dan membangun kembali dasar pemahaman agamanya, di antaranya melalui kecerdasan berteologi bahwa agama bukan Tuhan, tetapi agama adalah untuk manusia. Maka, ketika ajaran agama mendistorsi dan mendestruksi manusia, agama tersebut adalah menyimpang. Karena itu, dalam Islam dikenal *maqâshid al-syarî'ah* (tujuan disyariatkannya agama), salah satunya adalah *hifzh al-'irdh* yakni melindungi martabat kemanusiaan atau melindungi hak-hak asasi manusia.[6]

Buku ini memperkenalkan sekaligus mengupayakan secara teoritis bagaimana membangun hubungan antar agama, utamanya antar "anak-anak Ibrahim" melalui pemikiran tokoh yang otoritatif dalam bidang tafsir al-Qur'an yang mempunyai pengalaman empirik bersentuhan

6 Persoalan *maqâshid al-syarî'ah* tersebut diuraikan secara modern oleh pemikir Islam Modern yang juga pengagum Imam Athaillah al-Sakandari, Jasser Auda dalam karyanya *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syari'ah*, terj. Rosidin dan 'Ali 'Abd el-Mun'im (Bandung: Mizan, 2015). Hal ini terlihat dari karyanya, *Spiritual Journey*, terj. Rosidin (Bandung: Mizan, 2014). Baca juga Mohammad Hashim Kamali, *Membumikan Syariah: Pergulatan Mengaktualkan Islam*, terj. Miki Salman (Bandung: Mizan, 2013).

dengan berbagai macam pemeluk agama dan pergulatan teologis baik secara internal maupun eksternal. Mufassir itu adalah Thabathaba'i. Thabathaba'i merupakan ulama Syi'ah tradisional yang tidak pernah mengenyam pendidikan modern. Meski demikian, sebagaimana dijelaskan pada bab sebelumnya, ia banyak mempelajari dan menyerap ilmu-ilmu modern. Thabathaba'i merupakan figur intelektual yang menghidupkan dan meneruskan tradisi menggabungkan filsafat dengan tafsir al-Qur'an, sebuah tradisi yang sempat hilang terutama di kalangan Sunni.

Melalui pintu *al-Mizan* karya Thabathaba'i, buku ini memperkenalkan *millah Ibrâhîm* sebagai paradigma berpikir dan berteologi untuk menelaah dan mengukur praktik keagamaan umat beragama. *Paradigma* ini dapat dijadikan sebagai tali pengikat persaudaraan agama-agama, terutama agama yang secara genealogis muncul dari tradisi Ibrahim. Tali pengikat persaudaraan ini penting, karena "anak-anak Ibrahim" sering lupa dengan statusnya, yaitu sebagai saudara seagama, sehingga yang mengemuka adalah konflik agama.

Menurut Thabathaba'i, *millah* adalah *al-sunnah al-ḫayawiyah al-maslûkah baina al-nâs* atau sunnah/tradisi yang hidup yang berlaku di antara manusia. *Millah* mengandung pengertian tuntunan yang didiktekan atau diambil dari orang lain, kemudian tuntunan itu diikuti sehingga menjadi *thariqah* atau cara atau pandangan hidup. Maka *millah Ibrâhîm* adalah kepercayaan dan praktek hidup yang dijalankan oleh Ibrahim dalam melaksanakan agama Allah. Mengikuti *millah Ibrâhîm* berarti mempraktekkan dan mengikuti jejak-langkahnya (*commemorative*) dalam kehidupan.

Millah Ibrâhîm memiliki tiga prinsip dasar yang saling terkait (integratif), yaitu mengakui Allah sebagai Tuhan, hanya percaya kepada Allah sebagai Zat Yang Mahakuasa, dan menerima serta menjalankan semua produk/ajaran yang berasal dari-Nya yang disampaikan melalui para nabi atau rasul-Nya. Tiga hal itulah yang menjadikan orang beragama memiliki predikat sebagaimana yang diberikan Allah kepada Ibrahim, yakni sebagai *muslim* yang *hanif* dan berada pada peringkat Islam yang paling tinggi. Islam seperti ini bersifat terbuka dan boleh jadi meliputi semua pengikut agama di pentas bumi.

Ibrahim adalah nabi yang dijadikan model (*uswah hasanah*) dalam melaksanakan tiga prinsip dasar tersebut secara konsisten, sehingga ia melakukan apa pun yang diperintahkan Tuhannya, meskipun harus berkorban secara lahir dan batin. Tiga prinsip dasar tersebut bersifat universal dan tidak ada perbedaan sejak dititahkan sampai diungkapkan kembali dalam al-Qur'an sebagai wahyu terakhir.

Pada hakikatnya, menurut Thabathaba'i, *millah Ibrâhîm* adalah *way of life* Ilahi yang diperuntukkan bagi manusia yang diundangkan atau disediakan oleh Tuhan untuk manusia, dengan prinsip dasar akidah tauhid dan penyerahan atau kepatuhan total (*islâm*) kepada Allah dalam dan dengan menjalankan syariat-Nya. Karena itu, *millah Ibrâhîm* adalah juga *dîn Allâh* (agama Allah). Sebagai *dîn Allâh*, *millah Ibrâhîm* bersifat tunggal dengan syariat yang beragam. Dengan demikian, kita mengenal singularitas *dîn Allâh* dan pluralitas syariat. Dalam ungkapan lain, *dîn Allâh wâhid wa al-syarî'ah mutanawwi'ah. Dîn* adalah nilai-

nilai dasar universal (*basic values*), *millah* adalah modelnya dan syari'at adalah cara dalam melakukan *dîn*.

Atas dasar tersebut, agama terbagi dua; yaitu *agama yang haq* dan *agama yang bathil*. Agama yang *haq* adalah agama yang sesuai dengan fitrah manusia, sebagaimana pernah dipraktikkan oleh Ibrahim yang diformulasikan kembali dalam al-Qur'an. Agama seperti ini sangat menekankan totalitas Islam dan iman serta ihsan; ketundukan dan penerimaan terhadap segala bentuk kebenaran serta mengedepankan kebaikan dan etika, sehingga tampak penghargaan dan penghormatannya kepada martabat manusia. Dengan demikian, pewaris *millah Ibrâhîm* adalah mereka yang masih konsisten dengan ajaran Ibrahim, apa pun predikatnya dan kapan pun adanya. Seseorang yang secara formal Muslim belum tentu dapat dianggap sebagai ahli waris *millah Ibrâhîm*, kalau ia memiliki keyakinan dan perilaku yang bertentangan dengan Ibrahim. Sebaliknya, Ahli Kitab; Yahudi dan Nasrani atau agama lainnya dapat dianggap sebagai ahli waris Ibrahim, kalau mereka memiliki sifat dan perilaku sebagaimana Ibrahim.

Karena itu, menurut Seyyed Hossein Nasr, di dalam al-Qur'an, iman mengimplikasikan pelaksanaan agama yang lebih baik dan mendalam. Mukmin juga Muslim (dengan demikian dapat disebut sebagai ahli waris Ibrahim), menurut Nasr tidak dibatasi hanya pada pemeluk agama Islam, tetapi juga ditujukan kepada orang yang beriman dari golongan agama lain.[7] Dalam pengertian yang lebih luas, menurut Nasr, siapa saja yang percaya dan menerima Tuhan Yang

---

7 Seyyed Hossein Nasr, *the Heart of Islam Pesan-Pesan Universal Islam untuk Kemanusiaan*, terj. Nurasiah Fakih Sutan Harahap (Bandung: Mizan, 2003), h. 52.

Esa atau "Prinsip Tertinggi" (*supreme principles*), adalah orang yang beriman atau Mukmin dan dengan demikian dapat disebut sebagai pengikut *millah Ibrâhîm*. Sebaliknya, siapa yang tidak percaya dan menerima Tuhan Yang Esa adalah seorang yang ingkar atau kafir, terlepas dari apa pun suku dan identitas keagamaan eksternal dan nominal orang tersebut.[8]

Syirk (syirik) dan *kufr* (kufur) merupakan penyimpangan dari *millah Ibrâhîm* yang mengambil berbagai bentuk, dalam kepercayaan dan praktik keagamaan, baik ritual maupun perilaku sosial, seperti memberi predikat yang tidak benar kepada Allah, mengubah ketentuan hukum dengan memanipulasi ayat atau lainnya, merusak alam, dan sebagainya. Kepercayaan dan praktik keagamaan serta sosial tersebut terjadi sepanjang sejarah manusia, termasuk pasca al-Qur'an.

Berbagai bentuk syirik dan kufur tersebut merupakan fenomena sosial-religius yang terus terjadi, sehingga harus selalu diingatkan dan disampaikan kepada masyarakat, termasuk yang selama ini merasa sebagai Muslim. Hal ini karena Islam dan iman *versus* kufur dan syirik adalah watak universal manusia ketika berhadapan dengan ajaran Tuhan. Manusia dapat jatuh pada kufur dan syirik atau Islam dan iman, di mana pun dan kapan pun. Dua hal yang bersifat dikotomis tersebut bukan sesuatu yang bersifat permanen, menetap pada seseorang, tetapi bersifat dinamis dan fluktuatif. Oleh karena itu, Thabathaba'i mengemukakan bahwa Ahli Kitab; Yahudi dan Nasrani, tidak semuanya sesat. Di antara mereka—sebagaimana di lingkungan masyarakat yang secara formal Muslim—ada yang beriman dan ada

8 *Ibid.*, h. 53.

pula yang kafir. Oleh karena itu, meski ada perbedaan pandangan, orang Yahudi dan Nasrani masih dianggap lebih baik dibanding seperti orang-orang musyrik Makkah, yang melakukan penindasan atas orang miskin dan lemah, curang dalam berniaga, monopolis dan lain-lain. Karena itu, interaksi sosial-religius yang *simbiosis mutualisme* masih dapat dilakukan dengan orang Yahudi dan Nasrani, termasuk dalam menjalin hubungan yang bersifat biologis-jasmaniah, seperi makanan dan pernikahan serta berbagai praktik sosial lainnya seperti bisnis dan politik. Dalam bahasa yang agak berbeda, Nasr mengemukakan bahwa di dalam hati atau jiwa paling dalam Muslim yang taat, seorang Kristen atau Yahudi yang taat masih dipandang sebagai seorang yang beriman. Sedangkan seorang yang tidak beragama dengan identitas budaya Arab atau Persia, dipandang sebagai seorang kafir.[9]

Karena sifatnya yang tidak tetap itu, orang-orang yang beragama dilarang mengklaim sebagai yang paling selamat dan lainnya tidak. Sebab keselamatan (*salvation*) sebenarnya bukan hak manusia yang menentukan. Keselamatan orang, beragama atau tidak beragama, ditentukan oleh Allah Yang Maha Kuasa. Oleh karena itu, klaim keselamatan dan kebenaran yang dianut oleh seorang yang beragama, tidak dibenarkan oleh agama itu sendiri, sebab ia tidak memiliki hak menentukan kebenaran dan keselamatan dirinya dan orang lain. Bila hal itu dilakukan, ia telah melampaui batas dengan merebut hak prerogatif Allah.

Dengan demikian, sangat jelas bahwa setiap pemeluk agama harus sering melakukan autokritik atas pemikiran dan praktik beragamanya dan terus-menerus melakukan

9 *Ibid.*, h. 55.

pendalaman atas doktrin agama yang dianutnya, sehingga menemukan hal-hal yang lebih hakiki. Bila ini mampu dilakukan, maka—meminjam Bambang Sugiharto—kontradiksi-kontradiksi yang nyata dalam hidup beragama akan terus disadari dengan baik, sehingga kekonyolan tidak dihayati sebagai kesalehan, kebodohan tidak dianggap sebagai kesetiaan, dan agresi serta kekerasan tidak diyakini sebagai kepahlawanan.[10]

Maka, keberimanan atau keberagamaan yang otentik tidak sebatas ditunjukkan dengan identitas formal agama seperti dalam KTP atau tampak dalam pakaian saja, namun jauh melampaui itu adalah terletak pada konsistensinya dalam bertuhan dan menjalankan aturan-aturan yang dititahkan-Nya. Maturitas atau kematangan beragama, dengan demikian, salah satunya ditunjukkan dengan tidak mudah mengeluarkan fatwa mengkafirkan atau menghalalkan darah seseorang hanya karena perbedaan pendapat dan pandangan.[11] []

10 Bambang Sugiharto, "Sebuah Kitab dan Kesuciannya: Sekadar Komentar" dalam Karen Armastrong, *Sejarah Alkitab Telaah Historis atas Kitab yang Paling Banyak Dibaca di Seluruh Dunia*, terj. Fransiskus Borgias (Bandung: Mizan, 2013), h. 15.

11 Komaruddin Hidayat menjelaskan ada dua kelompok Muslim, yang pertama ia sebuat "Wali Songo" dan yang kedua ia sebut "Wali Songong". Kelompok pertama mengislamkan orang kafir, sementara kelompok kedua, mengkafirkan orang Islam. Komaruddin Hidayat, *Penjara-Penjara Kehidupan* (Jakarta: Noura Books, 2016), h. 268. Agak sedikit berbeda dengan Komaruddin Hidayat, Said Aqil Siradj menyebut kelompok pertama sebagai penganut Islam Karib, sedangkan kelompok kedua disebutnya menganut Islam Kalap. Said Aqil Siradj, *Islam Kalap dan Islam Karib* (Jakarta: Daulat Press, 2014).

Daftar Pustaka

Azra, Azyumardi. "Syi'ah di Indonesia: Antara Mitos dan Realitas", *Jurnal ULUMUL QUR'AN*, No. 4, Vol. VI, Th. 1995.

____. "Peradaban Islam", Taufik Abdullah (ed.). *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*. Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002.

____. "Neo-Sufisme dan Masa Depannya", Muhammad Wahyuni Nafis (ed.). *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam*. Jakarta: Paramadina, 1996.

Abou El-Fadl, Khalid. *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, terj. Helmi Mustofa. Jakarta: Serambi, 2006.

____. *Melawan "Tentara Tuhan" Yang Berwenang dan Yang Sewenang-Wenang dalam Wacana Islam*, terj. Kurniawan Abdullah. Jakarta: Serambi, 2003.

____. *Atas Nama Tuhan dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, terj. R. Cecep Lukman Yasin. Jakarta: Serambi, 2004.

____. *Cita dan Fakta Toleransi Islam Puritanisme versus Pluralisme*, terj. Heru Prasetia. Bandung: Arasy, 2003.

____. *Islam dan Tantangan Demokrasi*, terj. Gifta Ayu Rahmani & Ruslani. Jakarta: Ufuk Press, 2004.

Arkoun, Mohammed. "Pemikiran tentang Wahyu dari Ahl al-Kitab sampai Masyarakat Kitab", terj. Nurul Agustina, *Jurnal ULUMUL QUR'AN*, No. 2, Vol . IV, Th. 1993.

Ahmed, Moinuddin. *Religions All Mankind*. New Delhi: Kitab Bhavan, 1994.

Daftar Pustaka

Azra, Azyumardi. "Syi'ah di Indonesia: Antara Mitos dan Realitas", *Jurnal ULUMUL QUR'AN*, No. 4, Vol. VI, Th. 1995.

____. "Peradaban Islam", Taufik Abdullah (ed.). *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*. Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002.

____. "Neo-Sufisme dan Masa Depannya", Muhammad Wahyuni Nafis (ed.). *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam*. Jakarta: Paramadina, 1996.

Abou El-Fadl, Khalid. *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, terj. Helmi Mustofa. Jakarta: Serambi, 2006.

____. *Melawan "Tentara Tuhan" Yang Berwenang dan Yang Sewenang-Wenang dalam Wacana Islam*, terj. Kurniawan Abdullah. Jakarta: Serambi, 2003.

____. *Atas Nama Tuhan dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, terj. R. Cecep Lukman Yasin. Jakarta: Serambi, 2004.

____. *Cita dan Fakta Toleransi Islam Puritanisme versus Pluralisme*, terj. Heru Prasetia. Bandung: Arasy, 2003.

____. *Islam dan Tantangan Demokrasi*, terj. Gifta Ayu Rahmani & Ruslani. Jakarta: Ufuk Press, 2004.

Arkoun, Mohammed. "Pemikiran tentang Wahyu dari Ahl al-Kitab sampai Masyarakat Kitab", terj. Nurul Agustina, *Jurnal ULUMUL QUR'AN*, No. 2, Vol . IV, Th. 1993.

Ahmed, Moinuddin. *Religions All Mankind*. New Delhi: Kitab Bhavan, 1994.

Armstrong, Karen. *Jerusalem Satu Kota Tiga Iman*, terj. A. Asnawi & Koes Adiwidjayanto. Surabaya: Risalah Gusti, 2005.

___. *Sejarah Tuhan*, terj. Zaimul Am. Bandung: Mizan, 2001.

___. *The Great Transformation Awal Sejarah Tuhan*, terj. Yuliano Liputo. Bandung: Mizan, 2007.

___. *Berperang Demi Tuhan Fundamentalisme dalam Islam, Kristen, dan Yahudi*, terj. Satrio Wahono, Muhammad Helmi, Abdullah Ali. Bandung: Mizan, 2001.

___. *Perang Suci dari Perang Salib Hingga Perang Teluk*, terj. Hikmat Darmawan. Jakarta: Serambi, 2003.

___. *Muhammad Prophet for Our Time*, terj. Yuliani Liputo. Bandung: Mizan, 2007.

Ayub, Mahmud. *Qur'an dan Para Penafsirnya I*, terj. Nick G. Dharma Putra. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1992.

___. *Islam Antara Keyakinan & Praktik Ritual*, terj. Nur Hidayat. Yogyakarta: AK Group, 2004.

___. "Abraham and his Children: A Muslim Perspective", *DINAMIKA Journal of Islamic Studies*, Vol. 3, No. 1, January 2004.

Akhavi, Shahrough. "Ulama Syi'ah", John L. Esposito (ed.). *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern*, terj. Eva Y.N. dkk. Bandung: Mizan, 2001.

___. "Iran", John L. Esposito (ed.). *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern*, terj. Eva Y.N. dkk. Bandung: Mizan, 2001.

Avery, Peter, et. all. *The Cambridge History of Iran*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Asiria, Iqbal. "Iran: Suatu Kasus tentang Kebangkitan Politisi Muslim", Kalim Siddiqui (ed.). *Gerbang Kebangkitan Rev-*

olusi Islam dan Khomeini dalam Perbincangan. Yogyakarta: Shalahuddin Press, 1984.

Ahmed, Akbar S. *Membedah Islam*, terj. Zulfahmi Andri. Bandung: Pustaka, 1997.

____. *Islam Sebagai Tertuduh*, terj. Agung Prihantoro. Bandung: Arasy, 2004.

Aminrazavi, Mehdi. "Signifikansi Karya-karya Suhrawardi dalam Filsafat Illuminasi", S.H. Nasr et. all. *Warisan Sufi Persia Klasik dari Permulaan Hingga Rumi (700-1300)*, terj. Gafna Raizha Wahyudi. Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2002.

____. "Persia", S.H. Nasr & Oliver Leaman (ed.). *History of Islamic Philosophy*. New York: Routledge, 1996.

'Abdul Bâqi, Mu<u>h</u>ammad Fu'âd. *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâdz al-Qur'ân al- Karîm*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1987.

Abdul Karim, Khalil. *Historisitas Syariat Islam*, terj. M. Faisol Fatawi. Yogyakarta: Pustaka Alief, 2003.

____. *Relasi Gender pada Masa Muhammad & Khulafaurrasyidin*, terj. Khairon Nahdiyyin. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.

____. *Negara Madinah Politik Penaklukan Masyarakat Suku Arab*, terj. Kamran As'ad Irsyady. Yogyakarta: LKiS, 2005.

____. *Hegemoni Quraisy Agama, Budaya, Kekuasaan*, terj. M. Faisol Fatawi. Yogyakarta: LKiS, 2002.

'Abduh, Mu<u>h</u>ammad & Rasyîd Ridlâ.*Tafsîr al-Manâr*. Beirut: Dâr al-Ma'rifah, t.th.

Amini, Ibrahim. *Imam Mahdi Penerus Kepemimpinan Ilahi*, terj. Arif Mulyadi & Hikmat Danaatmaja. Jakarta: Al-Huda, 2005.

Abdullah, Amin. "Penerjemahan Karya-karya Klasik", Taufik Abdullah (ed.). *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*. Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002.

____. *Studi Agama Normativitas atau Historisitas?* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

Abdullah, Zulkarnaini. *Yahudi dalam Al-Quran*. Yogyakarta: Elsaq Press, 2005.

A. Sirry, Mun'im (ed.). *Fiqh Lintas Agama*. Jakarta: Paramadina, 2004.

Amal, Taufik Adnan & Rizal Panggabean. *Tafsir Kontekstual Al-Quran*. Bandung: Mizan, 1992.

____. *Rekonstruksi Sejarah Al-Quran*. Yogyakarta: FkBA, 2001.

____. *Islam dan Tantangan Modernitas*. Bandung: Mizan, 1990.

Abdul Ghafur, Waryono. "Menemukan Peradaban (Mesopotamia dan Akar Historis Peradaban Manusia", *Jurnal Tsaqafiyat*, Vol. 3, No. 1, 2004.

____. *Kristologi Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.

____. *Strategi Qur'ani*. Yogyakarta: Belukar, 2004.

____. *Hidup Bersama Al-Quran*. Yogyakarta: Pustaka Rihlah, 2006.

Abd Al-Ghaffar, Purwanto. *Tuhan yang Menenteramkan Bukan yang Menggelisahkan, Studi Banding Tauhid dan Trinitas*. Jakarta: Serambi, 2006.

Achdiati, Y. *Sejarah Peradaban Manusia*. Jakarta: Multiguna, 1989.

Abdalla, Ulil Abshar. *Menjadi Muslim Liberal*. Jakarta: Nalar, 2005.

Al-Asymawi, Muhammad Said. *Nalar Kritis Syari'ah*, terj. Luthfi Thomafi. Yogyakarta, LKiS, 2004.

Baqirshahi, A.N. "Dasar-dasar Nilai Moral: Studi Komparatif atas Pandangan 'Allamah Thabathaba'i dan Ayatullah Muthahhari", terj. Arif Mulyadi, *Jurnal Al-Huda*, No. 2, 2000.

B, George & Benjamin J. Hubbard (ed.). *Tiga Agama Satu Tuhan*, terj. Santi Indra Astuti. Bandung: Mizan, 1998.

Bakar, Osman. *Hirarki Ilmu*, terj. Purwanto. Bandung: Mizan, 1997.

Bleeker, C.J. *Pertemuan Agama-agama di Dunia*, terj. Barus Siregar. Bandung: Vorkink-Van. Tanpa keterangan.

Badawi, Abdurrahman. *Ensiklopedi Tokoh Orientalis*, terj. Amroeni Drajat. Yogyakarta: LKiS, 2003.

Bashori, Agus Hasan. *Koreksi Total Buku Fikih Lintas Agama*. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2004.

Baidowi, Ahmad. *Mengenal Thabathaba'i dan Kontroversi Nasikh Mansukh*. Bandung: Nuansa, 2005.

Bagir, Haidar & Luthfi Assyaukani. "Dinamika Intern Umat", Taufik Abdullah (ed.). *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*. Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002.

Baharun, Mohammad. *Epistemologi Antagonisme Syi'ah*. Malang: Pustaka Bayan, 2004.

Baidan, Nashruddin. *Metodologi Penafsiran Al-Quran*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.

Baali, Fuad & Ali Wardi. *Ibn Khaldun & Pola Pemikiran Islam*, terj. Mansuruddin & Ahmadie Thaha. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2003.

Chojim, Achmad. *Syekh Siti Jenar*. Jakarta: Serambi, 2005.

Chittick, William C. *Dunia Imajinal Ibnu 'Arabi*, terj. Achmad Syahid. Surabaya: Risalah Gusti, 2001.

Cawidu, Harifuddin. *Konsep Kufr dalam Al-Quran*. Jakarta: Bulan Bintang, 1991.

Dirk, Jeral F. *Salib di Bulan Sabit*, terj. Ruslani. Jakarta: Serambi, 2004.

____. *Ibrahim Sang Sahabat Tuhan*, terj. Satrio Wahono. Jakarta: Serambi, 2004.

____. *Abrahamic Faiths Titik Temu dan Titik Seteru antara Islam, Kristen, dan Yahudi*, terj. Santi Indra Astuti. Jakarta: Serambi, 2006.

Dahlan, Abdul Aziz dkk. *Ensiklopedi Hukum Islam*. Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 2001.

Dahlan, Abd. Rahman. *Kaidah-Kaidah Penafsiran Al-Quran*. Bandung: Mizan, 1997.

Dabashi, Hamid. "Persia", John L. Esposito (ed.). *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern*, terj. Eva Y.N. dkk. Bandung: Mizan, 2001.

adz-Dzahabî, Mu<u>h</u>ammad <u>H</u>usein. *At-Tafsîr wal Mufassirûn*. Beirut: Dâr al- Fikr, 1976.

Daya, Burhanuddin. *Agama Yahudi*. Yogyakarta: Bagus Arafah, 1982.

Dufour, Xafier Leon. *Ensiklopedi Perjanjian Lama*. Yogyakarta: Kanisius, 1990.

Enayat, Hamid. *Reaksi Politik Sunni dan Syi'ah*. terj. Asep Hikmat. Bandung: Pustaka: 2001.

Eliade, Mircea (ed.). *Encyclopedia of Religion*. New York: MacMillan Publishing Company, 1987.

Easton, Brinton Christoper. *The Heritage of the Past*. London: Winston, 1963.

Enklaar, I.H. *Sejarah Gereja Ringkas*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1966.

Esack, Farid. *Qur'an, Liberation & Pluralism*. Oxford: Oneworld Publications, 1997.

al-Farmawi, Abdul Hayy. *al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Maudhû'i: Dirâsah Manhâjiyyah Maudhû'iyyah*. Mesir: Mathba'ah al-Hadlârah al-Islâmiyyah, 1977.

Federspiel, Howard M. *Kajian Al-Quran di Indonesia dari Mahmud Yunus hingga Quraish Shihab*, terj. Tajul Arifin. Bandung: Mizan, 1996.

al-Faruqi, Ismail Raji (ed.). *Trialogue of Abrahamic Faiths*. Virginia: IIIT, 1991.

____. *Atlas Budaya Islam*, terj. Ilyas Hasan. Bandung: Mizan, 2003.

al-Farisi, Muhammad Shâlih Ahmad. *Fashl Khithâb fî Mawârid al-Anshâb*. t.tp: Dâr al-Salâm, 1996.

Firestone, Reuven. *Abraham: The Jew or the First Muslim Text, Tradition, and the Truth*. t.tp.: t.p., t.th.

Fahham, Ahmad Muqaddam. *Tuhan dalam Filsafat Allamah Thabathaba'i*. Jakarta: Teraju, 2004.

Fadlullâh, Ayatullâh al-'Udzmâ Sayyid Muhammad Husein. *Tafsîr min Wahy al-Qur'ân*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1998.

GATRA, No. 38, Th. XI, 6 Agustus 2005.

Golpeigani, A.R. *Kebenaran itu Banyak?*, terj. Muhammad Musa. Jakarta: Al-Huda, 2005.

Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutika hingga Idiologi*. Jakarta: Teraju, 2003.

Galib M, Muhammad. *Ahl Al-Kitab Makna dan Cakupannya*. Jakarta: Paramadina, 1998.

H.A., Abdul Djalal. *Ulumul Qur'an*. Surabaya: Dunia Ilmu, 2000.

al-Hindi, Rahmatullâh. *Izh-hâr al-Haqq*. Mesir: Maktabah ats-Tsaqâfah ad-Dîniyyah, 1986.

Hitti, Philip K. *History of The Arabs*, terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi. Jakarta: Serambi, 2005.

Hourani, Albert. *Sejarah Bangsa-bangsa Muslim*, terj. Irfan Abubakar. Bandung: Mizan, 2004.

al-Hujwiri. *Kasyf al-Mahjûb*, terj. Suwarno Muthary & Abdul Hadi W.M. Bandung: Mizan, 1992.

Hudgson, Marshal G.S. *The Venture of Islam*. Chichago: University of Chichago Press, 1977.

Habil, Abdurrahman. "Tafsir-tafsir Esoteris Tradisional Al-Quran ", S.H. Nasr (ed.). *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam*, terj. Rahmani Astuti. Bandung: Mizan, 2002.

Hanafi, Hasan. *Dirâsah Islâmiyyah*. Mesir: Maktabah al-Anjelu al-Misriyyah, tt.

Husein, Taha. *Malapetaka Terbesar dalam Sejarah* Islam, terj. Moh Tohir. Jakarta: Pustaka Jaya, 1985.

Hafsin, Abi. "Dunia Islam Bagian Timur", Taufik Abdullah (ed.). *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002.

Hakim, Agus. *Perbandingan Agama*. Bandung: Diponegoro, 1982.

Heuken S.J, Adolf. *Ensiklopedi Gereja*. Jakarta: Yayasan Cipta Loka Caraka, 1991.

Hidayat, Komaruddin & Muhammad Wahyuni Nafis. *Agama Masa Depan Perspektif Filsafat Perennial*. Jakarta: Paramadina, 1995.

____. & Ahmad Gaus (ed.). *Passing Over Melintasi Batas Agama*. Jakarta: Paramadina, 1998.

Haekal, Muhammad Husain. *Sejarah Hidup Muhammad*, terj. Ali Audah. Bogor: Litera Antar Nusa, 2006.

Haque, Ziaul. *Wahyu dan Revolusi*, terj. E. Setiyawati al-Khattab. Yogyakarta: LKiS, 2000.

al-Ishfahânî, Râghib. *Al-Mufradât fî Gharîbil Qur'ân*. Mesir: al-Halabi wa Aulâduhu, 1961.

Iqbal, Muhammad. *The Reconstruction of Religious Thouhgt in Islam*. New Delhi: Kitab Bhavan, 1981.

___. *Metafisika Persia*, terj. Joebaar Ayoeb. Bandung: Mizan, 1990.

Iqbal, Muhammad Zafar. *Kafilah Budaya Pengaruh Persia terhadap Kebudayaan Indonesia*, terj. Yusuf Anas. Jakarta: Citra, 2006.

Izutsu, Toshihiko. *Struktur Metafisika Sabziwari*, terj. O. Komaruddin. Bandung: Pustaka, 2003.

___. *Konsep-konsep Etika Religius dalam Al-Quran*, terj. Agus Fachri Husen. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1993.

___. *God and Man in The Koran Semantics of The Koranic Weltanschauung*. Tokyo: The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964.

Ilyas, Hamim. *Dan Ahli Kitab pun Masuk Surga*. Yogyakarta: Safira Insania Press, 2005.

Îmâni, Ayatullâh Sayyid Kamâl Faghîh, et. all. *The Light of The Qur'an*. Ishfahan: Imam Ali Islamic Research Center, 1999.

Jafri, Syed Husain. "Sayyid", John L. Esposito (ed.). *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern*, terj. Eva Y.N. dkk. Bandung: Mizan, 2001.

Ja'far, Khudlair. *Tafsîr al-Qur'ân bil-Qur'ân 'inda al-'Allâmah ath-Thabâthabâ'i*. Iran: Dâr al-Qur'ân, 1411.

al-Kaff, Husein. "Syi'ah di Indonesia". *Jurnal Al-Huda*, Vol. 1, No. 3, Th. 2001.

Koch, Klaus. *Kitab Yang Agung*, terj. S.M. Siahaan. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1993.

Katsir, Ibn. *Tafsîr al-Qur'ân al-'Adhîm*. Beirut: al-Maktabah al-'Asiyyah, t.th.

Kimball, Charles. *Kala Agama Jadi Bencana*, terj. Nurhadi. Bandung: Mizan, 2003.

Kuschel, Karl-Josef. *Abaraham Sign of Hope for Jesus, Christians, and Muslims*. Munich: Piper Verlagh, 1995.

Kraemer, Joel. L. *Renaisans Islam*, terj. Asep Saifullah. Bandung: Mizan, 2003.

Kumpulan Makalah Jurnalisme Damai dan Dakwah Multikultural, ICIP (tidak diterbitkan).

Kartanegara, Mulyadhi. *Menembus Batas Waktu Panorama Filsafat Islam*. Bandung: Mizan, 2002.

al-Kazhim, Musa. "Tentang Teori Kesatuan Wujud (*Wahdah al-Wujud*) dalam Filsafat Islam: Sebuah Kajian Awal", *Jurnal Al-Hikmah*, No. 14, 1995.

Kuntowijoyo. *Metodologi Sejarah*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003.

____. *Pengantar Ilmu Sejarah*. Yogyakarta: Bentang, 2005.

Khalafullah, Muhammad A. *Al-Quran Bukan "Kitab Sejarah"*, terj. Zuhairi Misrawi & Anis Maftukhin. Jakarta: Paramadina, 2002.

Labib, Muhsin, *Para Filosof Sebelum dan Sesudah Mulla Shadra*, Jakarta: Al-Huda, 2005.

Legenhausen, Muhammad & 'Azim Sarvadlir. "Pengantar Penterjemah", Taqî Mishbah Yazdi, *Buku Daras Filsafat Islam*, terj. Musa Kazim & Saleh Bagir. Bandung: Mizan, 2003.

____. *Satu Agama atau Banyak Agama*, terj. Arif Mulyadi & Ana Farida. Jakarta: Lentera, 2002.

Lapidus, Ira M. *Sejarah Sosial Ummat Islam*, terj. Ghufran A. Mas'adi. Jakarta: Rajawali Press, 2000.

Lawson, B. Todd. "Bahaullah", John L. Esposito (ed.). *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern*, terj. Eva Y.N. dkk. Bandung: Mizan, 2001.

Leaman, Oliver. *Pengantar Filsafat Islam Sebuah Pendekatan Tematik*, terj. Musa Kazhim & Arif Mulyadi. Bandung: Mizan, 2001.

Lewishon, L. "Pandangan Umum: Islam Iran dan Sufisme Persia", S.H. Nasr et. all. (ed.). *Warisan Sufi Warisan Sufisme Persia Abad Pertengahan (1150-1500)*, terj. Ade Alimah dkk.Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2003.

Lubis, Nur Ahmad Fadhil. "Fajar Masa Keemasan", Taufik Abdullah (ed.). *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*. Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002.

Luqmani, Ahmad. *Potret Surgawi Sehari-hari Allamah Thabathaba'i*. Jakarta: IIMAN, 2007.

Majlis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam PP. Muhammadiyah. *Tafsir Tematik Al-Quran Tentang Hubungan Sosial Antar Umat Beragama*. Yogyakarta: Pustaka SM, 2000.

Muthahhari, Murtadha. *Keadilan Ilahi*, terj. Afif Muhammad. Bandung: Mizan, 1995.

____. *Islam dan Tantangan Zaman*, terj. Ahmad Sobandi. Bandung: Pustaka Hidayah, 1996.

____. *Masyarakat dan Sejarah*, terj. M. Hasyem. Bandung: Mizan, 1992.

____. *Pelajaran Penting dari Al-Quran*, terj. Muhammad Jawad Bafaqih. Jakarta: Lentera, 2001.

____. *Tafsir Surat-surat Pilihan*, terj. Hasan Rahmat & M.S. Nasrullah. Bandung: Pustaka Hidayah, 2000.

____. *Mestikah Bunda Teresa Masuk Neraka?*, terj. Satrio Pandito. Jakarta: IIMAN, 2006.

____. *Falsafah Kenabian*, terj. Ahsin Muhammad. Jakarta: Pustaka Hidayah, 1991.

____. *Akhlak Suci Nabi yang Ummi*, terj. Dicky Sofyan dan Agustin. Jakarta: Hikmah, 2001.

al-Marâghi, Ahmad Musthafâ. *Tafsîr al-Marâghî*. Mesir: Mushthafâ al-Bâb al- Halabi, t.th.

Mubarak, Achmad. *Perbandingan Agama Islam dan Kristen Studi tentang Sakramen Gereja*. Bandung: Pustaka, 1986.

Muchtar, Aflatun. *Tunduk Kepada Allah*. Jakarta: Khazanah Baru, 2001.

Mursyid, Ali. "Mahmud Muhammad Thaha: Naskh Pintu Syari'ah Humanis", *Tashwirul Afkar*, edisi No. 17, Tahun 2004.

Munawar-Rachman, Budhy (ed.). *Ensiklopedi Nurcholish Madjid*. Bandung: Mizan, 2006.

MacEoin, Denis. "Bab dan Babiyah', John L. Esposito (ed.). *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern*, terj. Eva Y.N. dkk. Bandung: Mizan, 2001.

Murata, Sachiko. "Malaikat-malaikat", S.H. Nasr (ed.). *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam Manifestasi*, terj. Tim Penerjemah Mizan. Bandung: Mizan, 2003.

Mahmud, Mani' 'Abdul Halim. *Manâhij al-Mufassirîn*. Kairo: Dâr al-Kitâb al-Mishry, 1978.

Maliki, Zainuddin. *Agama Rakyat Agama Penguasa*. Yogyakarta: Galang Press, 2000.

Madjid, Nurcholish. *Islam Agama Kemanusiaan Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia.* Jakarta: Paramadina, 1985.

____. *Islam Doktrin dan Peradaban.* Jakarta: Paramadina, 1995.

____. *Perjalanan Religius 'Umrah & Haji.* Jakarta: Paramadina, 1997.

____. dan Budhy Munawar-Rachman. "Al-Quran dan Tradisi Ibrahim", Taufik Abdullah (ed.). *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam.* Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002.

Majlis Mujahidin Indonesia (MMI). *Kekafiran Berpikir Sekte Paramadina.* Yogyakarta: MMI, 2004.

Mulyana, Slamet. *Runtuhnya Kerajaan Hindu-Jawa dan Timbulnya Negara-Negara Islam di Nusantara.* Yogyakarta: LKiS, 2005.

Mughni, Syafiq A. "Perpecahan Kekuasaan Islam", Taufik Abdullah (ed.). *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam.* Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002.

____. "Masyarakat Arab Pra-Islam", Taufik Abdullah (ed.). *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam.* Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002.

Meuleman, Johan Hendrik. "Dinamika Abad 20", Taufik Abdullah (ed.). *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam.* Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002.

Miri, Djamaluddin. "Kontroversi Autentitas Al-Quran : Telaah Terhadap Imamah dan Kemungkinan Implikasinya Terhadap Perubahan Al-Quran dalam Syi'ah", Ridlwan Nasir (ed.). *Dialektika Islam dengan Problem Kontemporer.* Yogyakarta: LKiS, 2006.

Miri, Seyyed Mohsen. *Sang Manusia Sempurna Antara Filsafat Islam dan Hindu*, terj. Zubair. Jakarta: TERAJU, 2004.

Nakosteen, Mahdi. *Kontribusi Islam atas Dunia Intelektual Barat*, terj. Joko S. Kahhar dan Supriyanto Abdullah. Surabaya: Risalah Gusti, 1996.

Nadvi, Muzaffaruddin. *Sejarah Geografi Qur'an*, terj. Jum'an Basalim. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1985.

Nurul Fajri, M.R. "Kerajaan Safawi", Taufik Abdullah (ed.). *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*. Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002.

Nasr, S.H. & J. Matini. "Sastra Persia", S.H. Nasr (ed.). *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam Manifestasi*, terj. Tim Penerjemah Mizan. Bandung: Mizan, 2003.

____. "Thabathaba'i", John L. Esposito (ed.). *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern*, terj. Eva Y.N. dkk. Bandung: Mizan, 2001.

____. *The Heart of Islam*, terj. Nurasiah Fakih Sutan Harahap. Bandung: Mizan, 2003.

____. *Tasawuf Dulu dan Sekarang*, terj. Abdul Hadi WM. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1983.

Nurjulianti, Dewi dan Arief Subhan. "Lembaga-lembaga Syi'ah di Indonesia", *Jurnal ULUMUL QUR'AN*, No. 4, Vol. VI, Th. 1995.

Nasution, Harun. *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1990.

O. Beeman, William. "Revolusi Iran 1979", John L. Esposito (ed.). *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern*, terj. Eva Y.N. dkk. Bandung: Mizan, 2001.

Oumid, Mas'oud. "Epistemologi Suhrawardi dan Allamah Thabathaba'i, Sebuah Perbandingan", terj. Mustamin al-Mandary, *Jurnal Al-Huda*, Vol. III, No. 9, 2003.

Peorhassan, Nader. *Gara-gara Ulama Kerancuan Pemikiran Pemimpin Agama* terj. R. Cecep Lukman Yasin. Jakarta: Serambi, 2004.

Pulungan, J. Suyuthi. *Prinsip-prinsip Pemerintahan dalam Piagam Madinah*. Jakarta: Rajawali Press, 1994.

Pooya, Ayatullâh Agha Haji Mirza Mahdi. *Essence of The Holy Qur'an The Eternal Light*. USA: Imam Sahe-bu-Zaman Association Freehold, 1990.

Pedoman Penulisan Disertasi. Yogyakarta: Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2005.

al-Qimni, Sayyid Mahmud. *Nabi Ibrahim Titik Temu-Titik Tengkar Agama-agama*, terj. Kamran As'ad Irsyady.Yogyakarta: LKiS, 2004.

al-Qatthân, Mannâ'. *Mabâhits fî 'Ulûm al-Qur'ân*. t.tp.: t.p., 1973.

Al-Quran dan Terjemahnya. Jakarta: Proyek Pengadaan Kitab Suci Al-Quran, 1985.

Rahardjo, Dawam. *Ensiklopedi Al*-Quran. Jakarta: Paramadina, 2003.

Rakhmat, Jalaluddin. *Reformasi Sufistik*. Bandung: Pustaka Hidayah, 1999.

____. *Memaknai Kematian*. Jakarta: IIMAN, 2006.

____. *Islam dan Pluralisme*. Jakarta: Serambi, 2006.

____. *Islam Alternatif*. Bandung: Mizan, 2003.

____. *Al-Mustafa Pengantar Studi Kritis Tarikh Nabi Saw*. Bandung: Muthahari Press, 2002.

____. *Dahulukan Akhlak di atas Fikih*. Bandung: Muthahari Press, 2002.

Rakhmat, Miftah F. (ed.). *Catatan Kang Jalal Visi Media, Politik, dan Pendidikan*. Bandung: Rosda Karya, 1998.

Razzaqi, Abu al-Qasim. "Pengantar Kepada *Tafsir al-Mizan*" terj. Nurul Agustina, *Jurnal Al-Hikmah*, No. 8, Januari-Maret 1993.

Richard, Yann. "Syaikhiyyah", John L. Esposito (ed.). *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern*, terj. Eva Y.N. dkk. Bandung: Mizan, 2001.

Rasyad, Rifki. "Bahai", Abdul Aziz Dahlan dkk. (ed.). *Ensiklopedi Islam*. Jakarta: PT. Ichtiar Baru van Hoeve, 2005.

Ruslani. *Masyarakat Kitab dan Dialog Antar Agama Studi atas Pemikiran Mohammed Arkoun*. Yogyakarta: Bentang, 2000.

Romdon. *Tashawwuf dan Aliran Kebatinan*. Yogyakarta: LESFI, 1993.

____. dkk. *Agama-agama di Dunia*. Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press. 1988.

Rahman, Fazlur. *Filsafat Shadra*, terj. Munir A. Muin. Bandung: Pustaka, 2000.

____. *Tema Pokok Al-Quran*, terj. Anas Mahyuddin. Bandung: Pustaka, 1983.

Said, Edward. *Orientalisme*, terj. Asep Hikmat. Bandung: Pustaka, 1985.

____. *Kebudayaan dan Kekuasaan*, terj. Rahmani Astuti. Bandung: Mizan, 1996.

Sukarja, Ahmad. *Piagam Madinah dan UUD 1945*. Jakarta: UI-Press, 1995.

Suharyo, I. *Membaca Kitab Suci Mengenal Tulisan Perjanjian Baru*. Yogyakarta: Kanisius, 1955.

Sutopo, Djoko. *Ummat*. Yogyakarta: Mitra Gama Widya, 1983.

Shihab, Alwi. *Islam Inklusif*. Bandung: Mizan, 1997.

____. "Kerukunan Umat Beragama", *Republika*, 8 Agustus 1997.

Sahil, Azharuddin. *Indeks Al-Quran*. Bandung: Mizan, 1994.

Shihab, M. Quraish. *Wawasan Al-Quran*. Bandung: Mizan, 1996.

___. *Tafsir al-Mishbâh Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Quran*. Jakarta: Lentera Hati, 2002.

___. *Membumikan Al-Quran*. Bandung: Mizan, 1992.

___. *Sunnah-Syi'ah Bergandengan Tangan! Mungkinkah? Kajian Atas Konsep Ajaran dan Pemikiran*. Jakarta: Lentera Hati, 2007.

___. *Dia Dimana-mana*. Jakarta: Lentera Hati, 2004.

Sihbudi, M. Riza. *Dinamika Revolusi Islam Iran*. Jakarta: Pustaka Hidayah, 1989.

___. "Bahasa Politik dalam Mazhab Syi'ah Kasus Vilayah-i Faqih", *Jurnal Islamika*, No. 5, 1994.

Siddiqui, Mazheruddin. *Konsep Qur'an tentang Sejarah*, terj. Nur Rachmi dkk. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986.

As-Sanqîty. *Adlwâ'ul Bayân fî Îdlâhil Qur'ân bi al-Qur'ân*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003.

Sodik & Shalahuddin Chaery. *Kamus Istilah Agama*. Jakarta: Sientarama, 1983.

Shaleh, Subhi. *Mabâhits fî Ulûmil Qur'ân*. Beirut: Dâr al-'Ilmi lil-Malâ>yin, 1988.

Shehabi, Mahmood. "Syi'ah", Kenneth W. Morgan, *Islam Jalan Lurus*, terj. Abusalamah & Chaidir Anwar. Jakarta: Pustaka Jaya, 1986.

Sachedina, Abdul Aziz. *Kesetaraan Kaum Beriman*, terj.Satrio Wahono, Jakarta: Serambi, 2002.

as-Salus, Ali Ahmad. *Ensiklopedi Sunnah-Syi'ah*, terj. Bisri Abdussomad dkk. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2001.

Soroush, Abdul Karim, *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama*, terj. Abdullah Ali. Bandung: Mizan, 2002.

Schumann, Olaf. *Pemikiran Keagamaan dalam Tantangan*. Jakarta: Gramedia, 1992.

Swidler & Paul Mojzes. *The Study of Religion in a Age Global Dialogue*. Philadelphia: Tempel University Press, 2000.

Shawcross, William. *Perjalanan Terakhir Syah Runtuhnya Tahta Perak*, terj. Rahma Asa Harun. Jakarta: Grafiti, 1992.

Sharif, MM. (ed.). *A History of Muslim Philosophy*. Pakistan: Royal Book Company, 1983.

Steenbrink, Karel A. *Perkembangan Teologi dalam Dunia Kristen*. Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1987.

As-Syahrastani. *Al-Milal wan Nihal*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

Salabi, Kamal. *Mencari Asal Usul Kitab Suci*, terj. Dono Indarto. Bogor: Litera Antar Nusa, 1994.

Syalabi, Mutawallî Yusuf. *Adlwâ' 'Alal Masîhiyyah*. Kuwait: Dâr al- Kuwaitiyyah, 1968.

Smith, W.C. *Islam Modern di India*, terj. Karsidi Diningrat. Bandung: Pustaka, 2004.

____. *Kitab Suci Agama-agama*, terj. Dede Iswadi. Bandung: Mizan, 2005.

as-Shâwi, Ahmad al-Mâliky. *Hasyiah as-Shâwy> 'alâ Tafsîr al-Jalâlain*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1988.

Asy-Syarqawi, Ahmad. *Talmud*, terj. Alimin, Lc. dkk. Jakarta: Sahara Publisher, 2005.

ath-Thabarî, Ibnu Jarîr. *Jâmi'ul Bayân 'an Ta'wîl Ayyi al-Qur'ân*. Beirut: Dâr al- Fikr, t.th.

Thabathaba'i, M.H. *Mengungkap Rahasia Al-Quran*, terj.A. Malik Madani dan Hamim Ilyas. Bandung: Mizan, 1988.

___. *Al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur'ân*. Beirut: Muassasah lil-'Alam al-Mathbu'ât, 1991.

___. *Ususul Falsafah wa al-Mazhab al-Wâqi'i*. Beirut: Dâr al-Ta'âruf, 1988.

___. *Inilah Islam*, terj. Ahsin Muhammad. Bandung: Pustaka Hidayah, 1996.

___. *Islam Syi'ah Asal Usul dan Perkembangannya*, terj. Djohan Effendi. Jakarta: Grafiti, 1989.

TEMPO, edisi 27 Juni-3 Juli 2005.

TEMPO, edisi 24-30 September 2007.

Taymiyah, Ibn. *Ahâdîtsul Qusshâs*. t.tp.: al-Maktaba al-Islâmy, 1972.

ath-Thaharawah, Sulaiman. *Rahasia Pilihan Kata dalam Al-Quran*, terj. Faishal Karim & Anis Maftuhin. Jakarta: Qisthi Press, 2005.

Thabarah, 'Afif 'Abdul Fattâh. *Al-Yahûd fil Qur'ân*, Beirut: Dâr al-'Ilmi Lil- Malâyin, 1986.

Thalib, M. *Anggapan Semua Agama Benar dalam Sorotan Al-Quran* dan *Bedah Buku Tafsir Tematik Al-Quran Tentang Hubungan Sosial Antar Umat Beragama*, tidak diterbitkan.

Tamara, Nasir. *Revolusi Iran*. Jakarta: Sinar Kasih, 1980.

Tamburaka, Rustam E. *Pengantar Ilmu Sejarah Teori Filsafat Sejarah Sejarah Filsafat & IPTEK*. Jakarta: Rineka Cipta, 1999.

Thoha, Anis Malik. *Tren Pluralisme Agama Tinjauan Kritis*. Jakarta: Perspektif, 2006.

al-Usîy, 'Alî. *Ath-Thabâthabâ'î wa Manhâjuhu fî Tafsîrihi al-Mîzân*. t.tp.: t.p., 1985.

Wahid, Din. "Persia", Abdul Aziz Dahlan dkk. (ed.). *Ensiklopedi Islam*. Jakarta: PT. Ichtiar Baru van Hoeve, 2005.

Wahid, Abdurrahman. *Islamku Islam Anda Islam Kita Agama Masyarakat Negara Demokrasi*. Jakarta: The Wahid Institute, 2006.

Wijngaard, J. *Yesus Sang Pembebas*, terj. Widyamaryata. Yogyakarta: Kanisius, 1994.

Walgito, Bimo. *Pengantar Psikologi Umum*. Yogyakarta: ANDI OFFSET, 1990.

Yusuf Ali, Abdullah. *Qur'an Terjemahan dan Tafsirnya*, terj. Ali Audah. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993.

Yaqob, Tom SJ. *Siapa Yesus Kristus Menurut Perjanjian Baru*. Yogyakarta: Kanisius, 1993.

Yazdi, Mu<u>h</u>ammad Taqî Mishbâ<u>h</u>. *Ta'lîqât 'alâ Nihâyatil Hikmah*. Qum: t.p., 1405.

____. *Iman Semesta Merancang Piramida Keyakinan*, terj. Ahmad Marzuki Amin. Jakarta: Al-Huda, 2005.

____. *Buku Daras Filsafat Islam*, terj. Musa Kazhim & Saleh Bagir. Bandung: Mizan, 2003.

____. *Filsafat Tauhid Mengenal Tuhan Melalui Nalar dan Firman*, terj. M. Habib Wijaksana. Bandung: Arasy, 2003.

Yaqub, Ali Mustafa. *Kerukunan Umat dalam Perspektif Al-Quran dan Hadis*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000.

Az-Zarqâni, Mu<u>h</u>ammad 'Abdul 'Adhîm. *Manâhilul 'Irfân fî 'Ulûmil Qur'ân*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1988.

Zafar, Muhammad Jawed. *Christio-Islamic Teology*. India: Adam Publisher and Distributors, 1994.

Zahrah, Abu. *Mu<u>h</u>âdlarât an-Nasrâniyyah*. Kairo: Dâr al-Fikr al-'Araby, t.th.

Zainal Abidin, Ali. *Identitas Mazhab Syi'ah*. Jakarta: Ilya, 2004.

Zaehner, R.C. *Mistisisme Hindu Muslim*, terj. Suhadi. Yogyakarta: LKiS, 2004.

Indeks

Tentang Penulis

Waryono Ibnu Abdul Ghafur, lahir di Cirebon dari pasangan Hj. Siti Fatimah Ummina dan H. Abdul Ghafur. Pendidikan suami dari Hastin Nur Wulandari, S.Pt. ini dimulai dari dua sekolah sekaligus; Sekolah Dasar Negeri dan Madrasah Ibtidaiyah, di Guwa Lor, Cirebon (1978-1984), dilanjutkan ke Madrasah Tsanawiyah Negeri (1984-1987) dan Madrasah Aliyah Negeri, di Babakan Ciwaringin (1987-1990). Selain bersekolah formal, ia juga nyantri di salah satu pesantren yang terdapat di kampung Babakan, tepatnya Pesantren Assalafi yang diasuh oleh KH. Syaerozi (kini almarhum).

Ayah dari Sabrina Farhah Mumtazah ini, memasuki dunia perguruan tinggi pada tahun 1990. Adalah Jurusan Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta yang menjadi pilihannya untuk menimba ilmu selama 6 tahun. Pada almamater yang sama, ia melanjutkan studinya mengambil Konsentrasi Hubungan Antar-Agama (Strata 2), Prodi Agama dan Filsafat, dan pada tahun 1999, di kampus yang kini telah berubah menjadi Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga ini, ia menempuh program doktoral dan lulus pada tahun 2007.

Ia juga termasuk sosok pemikir yang produktif menuangkan gagasan-gagasannya dalam bentuk tulisan. Hal ini terlihat dari tidak sedikit karya tulisnya dalam bentuk artikel yang bertebaran di berbagai jurnal ilmiah, antara lain TITIK-TEMU JURNAL DIALOG PERADABAN yang diterbitkan oleh Nurcholish Madjid Society (NCMS), kontributor dalam kumpulan artikel, antara lain "Dakwah Islam dan Interaksi Interkultural" dalam Kees de Jong dan Yusak Tridarmanto (ed.), *Teologi dalam Silang Budaya* (Yogyakarta: Yayasan Taman Pustaka Kristen Indonesia & Fakultas

Teologi UKDW Yogyakarta, 2015) dan setidaknya sembilan buku yang pernah ditulisnya; *Strategi Qur'ani Mengenali Diri Sendiri dan Meraih Kebahagiaan Hidup* (Yogyakarta: Belukar, 2004), *Tafsir Sosial Mendialogkan Teks dengan Konteks* (Yogyakarta: ELSAQ, 2005), *Kristologi Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), *Hidup Bersama Al-Quran, Jawaban Al-Quran Terhadap Problematika Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Rihlah, 2007) dan *Menyingkap Rahasia Al-Quran Merayakan Tafsir Kontekstual* (Yogyakarta: ELSAQ Press, 2009), *Tafsir al-Fatihah Menggali Makna Aktual Meraih Makna Kontekstual* (Yogyakarta: Kaukaba, 2013), *Kesejahteraan Sosial dalam al-Qur'an, Konsep dan Paradigma* (Yogyakarta: Ladang Kata dan Dakwah Press, 2014), *Living Qur'an: Al-Qur'an dalam Bingkai Ormas Islam* (Yogyakarta: Ladang Kata, 2016), *Panduan Berkurban Berdasarkan al-Qur'an, Hadis dan Imam Mazhab* (Yogyakarta: MUI Ngaglik, 2016).

Selain mengabdi sebagai staf pengajar pada Fakultas Dakwah dan Komunikasi UIN Sunan Kalijaga, ia juga aktif di berbagai lembaga dan organisasi sosial. Menjadi Pengurus Wilayah Nahdlatul Ulama (PWNU) DIY, Tim Ahli Kelompok Kerja Gender Dinas Pendidikan dan Olahraga DIY, Koalisis Kependudukan DIY dan lainnya adalah salah satu bentuk pengabdiannya kepada masyarakat di luar kampus. Di lingkungan kampus, ia juga pernah tercatat sebagai pengurus aktif Pusat Studi Wanita (PSW) dan Direktur Laboratorium Agama Masjid Sunan Kalijaga UIN Sunan Kalijaga. Kini ia menjadi wakil rektor UIN Sunan Kalijaga Bidang Kemahasiswaan dan Kerjasama.

Aktif mengisi kajian di berbagai kelompok kajian, antara lain Kajian Tafsir Kontemporer di Masjid Sunan Kalijaga (mingguan, setiap malam Rabu), Kajian Tafsir, Hadis, Fiqih, dan Hikmah di Masjid al-Ikhlas (Dwi mingguan, setiap Ahad pagi minggu kedua dan keempat), Kajian Tafsir dan Fiqih di Masjid Darul Muttaqin (mingguan, setiap malam Kamis), Kajian Fiqih di Kelurahan Losari (mingguan, setiap malam Selasa), dan lain-lain.

Di antara agama-agama yang ada di dunia, Yahudi, Nasrani, dan Islam memiliki penganut paling banyak dan juga paling sering terlibat konflik dalam sejarah. Padahal, pembawa tiga agama tersebut bermuara pada satu figur: Ibrahim. Karena kesamaan itulah, penganut ketiga agama tersebut berebut klaim sebagai ahli waris *millah Ibrâhîm*. *Millah Ibrâhîm* (*Abrahamic Religion*) di sini bermakna kepercayaan dan praktik hidup yang dijalankan oleh Ibrahim.

Mengikuti *millah Ibrâhîm* berarti mempraktikkan dan mengikuti jejak-langkahnya dalam hal *faith* (iman) dan sekaligus praktik empiriknya (syariat). Maka, pengikut *millah Ibrâhîm* bukan saja se-iman dengan Ibrahim, tetapi juga menjalankan tuntutan imannya, yang lazim dikenal dengan *Islâm,* yakni pasrah dalam menerima dan menjalankan semua perintah Allah secara total.

Maka, *millah Ibrâhîm* di satu sisi bersifat terbuka atas berbagai keyakinan dan praktik keagamaan yang selaras dengan pengertian tersebut, meski secara genealogis tidak bermuara pada Ibrahim. Di sisi lain, ia bersifat tertutup atas iman dan praktik keagamaan yang tidak selaras meski masih memiliki hubungan genetis dengan Ibrahim. Jadi, persaudaraan agama-agama terjalin bukan karena hubungan genetis, tetapi karena hubungan imani dan *syar'i.*

Millah Ibrâhîm dalam pengertian tersebut dapat dijadikan paradigma untuk memahami ayat-ayat al-Qur'an tertentu—misalnya ayat *inna al-dîna 'inda Allâh al-islâm*—yang oleh satu kelompok dipahami secara eksklusif, namun oleh kelompok lain dipahami secara inklusif. Ayat-ayat al-Qur'an, mesti diingat, merupakan satu-kesatuan utuh yang tidak boleh dipahami secara parsial (*juz'iyyah*). Di samping itu, kita juga mesti memahami al-Qur'an secara kontekstual dengan menelusuri latar historis ayat sambil menelisik ideal moralnya.

Thabathaba'i, melalui tafsirnya, *al-Mîzân* mencoba memberi pemahaman utuh akan arti persaudaraan agama-agama. Dalam pandangannya atas *millah Ibrâhîm*, ia menangkap dan menawarkan ideal moral al-Qur'an yang dapat dijadikan jembatan hubungan agama-agama yang ada di dunia, terutama agama Yahudi, Nasrani, dan Islam.

ISBN 978-602-441-004-9
9 786024 410049

Pemikiran Islam